قراءة في كتاب حرية الإعتقاد في القرآن الكريم

دراسة في إشكاليات الردة والجهاد والجزية

للدكتور عبد الرحمن حللي
قراءة الدكتور حسن أحمد الخطاف (**)

(*) عضو الهيئة التدريسية في كلية الشريعة، بجامعة دمشق، قسم علم القرآن والسنة.
(**) عضو الهيئة التدريسية في كلية الشريعة، بجامعة دمشق، قسم العقائد والأديان.

ملخص البحث:

حصر الباحث الدراسة في القرآن الكريم وهذا خطأ منهجي، فالدراسات الموضوعية لا تُؤتي أُكلها، ما لم يتم حصر جميع نصوص القرآن والسنة في الموضوع المراد درسه.

لذلك لجأ إلى ليِّ أعناق بعض النصوص، لتكون متفقة مع مايريد، وقد ظهر ذلك جلياً عند الأحاديث المتصلة بالردة، وصلتها بحرية الاعتقاد.

والحقيقة أن حرية الاعتقاد لا تصطدم أبداً مع قتل المرتد، وبذلك صحَّح هذا البحثُ الخطأَ الذي وقع فيه الباحث، وبينا أن قتل المرتد فيه خدمة لحرية الاعتقاد من عبث العابثين.

ولقد أكّدنا في البحث أن الآية القرآنية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة] لا صلة لها بالردة، لأنها محمولة على من لم يدخل في الدين الإسلامي بعد، أما من دخل وأراد الخروج فهو بمنأى عن هذه الآية، وتطبق عليه أحاديث الردة.

قتل المرتد بمجرد الردة، مما أجمع عليه الفقهاء، وكلمة "المفارق" للجماعة في حديث النبي ﷺ "**لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: النَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالثَّيِّبُ الزَّانِي، والمفارق لدينه التارك للجماعة**" ليست وصفا مستقلا، وإنما هي صفة للتارك.

كما وضحنا أن الصلة بين الحديث النبوي السابق، وبين قوله ﷺ "**مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ**" هي صلة بين عام وعام، وليس بين عام ومطلق.

لايوجد في النصوص القرآنية المؤصلة لحرية الاعتقاد بشكل مباشر أو غير مباشر – و التي ذكرها الباحث – ما يدل على أنها تمنح المرتدَ حصناً من عقوبة الردة.

لم يوفق الباحث في جعل وظائف الرسل دليلاً لحرية الاعتقاد، كما أن كثيرا من وظائف الرسل فاتته عندما حاول حصرها.

لم يقدم الباحث دليلا ولا ضابطا للفصل بين "الإعلان" عن تغيير المعتقد، وبين "الدعوة إلى تغيير المعتقد"، باعتبار أن الأول داخل تحت حرية الاعتقاد، والثاني تحت الحرية الدينية، وقد أسفر بحثنا عن بيان عسر وجود ضوابط للفصل بينهما، وأن الإعلان بحد ذاته نوع من الدعوة.

من علل الجهاد عند الباحث: "رفع الظلم عن المسلمين وغيرهم" وقد استند في ذلك على القرآن، وقد كشفت دراستنا خطأ الباحث استنباطَ رفع الظلم عن غير المسلمين، من خلال النصوص التي قدمها.

كشف البحث عن خطأ الباحث عندما جعل "مِنْ" تبعيضية، وذلك في قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ٢٩﴾ [التوبة] وانبنى على هذا الخطأ أخطاء في مفهوم الجهاد، وقد بينت الدراسة أن "من" هنا بيانية، وليست تبعيضية

أخطأ الباحث عندما حصر "مفهوم الفتنة" من خلال القرآن الكريم، والسنة، وعصر الصحابة، "بالاضطهاد الديني والإكراه"، وموطن الخلل أن الباحث لم يقم بعملية مسح للنصوص، وقد قدمت الدراسة نصوصا تؤكِّد أن عملية الإغراء داخلة في مفهوم الفتنة.

فيما يتصل بالجزية أظهرت الدراسة خطأ الباحث عندما جعل مصدر الجزية كتب الفقه، وكذا أخطأ عندما ذكر أن النبي ﷺ لم يشر في الوثيقة التي تنظم علاقة المسلمين مع غيرهم، والتي وضعها عندما دخل المدينة، وكذا لم يشر إلى الجزية في صلح الحديبية.

وسبب الخطأ أن الجزية شرعت بعد ذلك.

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم، على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد، فسوف نتناول نقد هذا البحث ضمن مقدمة ومدخل وفصلين:

المقدمة: نعرض فيها – باختصار – دواعي الرد على هذا المؤَلف.

المدخل: ضمنّاه التعريف بالمؤَلف:؟

الفصل الأول

نقْد فهم المؤلف للنصوص التي رآها مؤسِسة لحرية الاعتقاد، وقد سمَّى الباحث هذا الفصل باسم" تأصيل حرية الاعتقاد".

قسمنا الفصل الأول إلى ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول:** نقد المنهج الذي سار عليه الباحث.
- **المبحث الثاني:** نقد فهم النصوص التي رآها الباحث تدل دلالة مباشرة على تأصيل حرية الاعتقاد، وتسمية هذا المبحث بهذا الاسم، هي الأقرب للعنوان الذي وضعه الباحث لهذا المبحث الذي جاء باسم "النصوص القرآنية المباشرة في تأصيل حرية الاعتقاد"
- **المبحث الثالث:** نقد فهم المؤلِف للنصوص التي يراها تدل دلالة غير مباشرة في تأصيل هذه الحرية، وقد جاء عنوان هذا المبحث عند الباحث، تحت اسم "النصوص القرآنية غير المباشرة في تأصيل حرية الاعتقاد".

الفصل الثاني

نقد القضايا التي أثارت تساؤلات الباحث حول حرية الاعتقاد، وقد جعلناه ثلاثة مباحث طبقا للتقسيم الوارد في الكتاب موضع النقد.

- **المبحث الأول:** الردة وحرية الاعتقاد عند الباحث
- **المبحث الثاني:** الجهاد وحرية الاعتقاد عند الباحث
- **المبحث الثالث:** الجزية وحرية الاعتقاد عند الباحث

جاءت هذه المباحث الثلاثة عند الباحث بهذا الاسم "المبحث الأول" الردة وحرية الاعتقاد"، المبحث الثاني" الجهاد القتالي وحرية الاعتقاد تعارض أم تكامل"، المبحث الثالث" الجزية ومدى تعارضها مع حرية الاعتقاد "

بناء على ما سبق يمكن القول إن مخطط البحث الذي رسمناه، جاء بشكل عام وفق المخطط الذي تبناه الباحث، وذلك ليكون النقد أكثر سلامة وإحكاماً.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فقد قصدت مناقشة هذا العمل لأمور ثلاثة:

أولاً: أظهر البحث وكأن صاحبه وصل إلى نتائج حاسمة، في القضايا التي درسها، ولا سيما أنه استخدم أدوات البحث من اللغة وأصول الفقه... وهذه النتائج تراءت لي على عكس ما يمكن أن يفهم من البحث للوهلة الأولى.

ثانياً: من خلال هذا أصبح يُرجع إليه في قضايا الردة والجهاد والجزية، ضمن ما يسمى بحوار الأديان والثقافات، وذلك لأن البحث خرج بنتيجة مفادها أن قتل المرتد يتعارض مع حرية الاعتقاد التي منحها الإسلام للشخص

ثالثا: هناك انتقاء للمعاني أو الأدلة التي يراها موافقة، وتعميم للنتائج مع عدم العمق.

تأسيساً على الأمور الثلاثة، لابد من إبانة ما وقع فيه الباحث من أغلاط، في سبيل الوصول إلى مقصده، ومقصده واضح، وهو محاولة التأسيس لحرية الاعتقاد، وما يثار حول هذا البحث، مما يتعلق بالردة والجهاد والجزية، من خلال القرآن فقط، وهذا الحصر في نظره لا يحمل أي دلالة بخصوص السنة من حيث «حجيتها وتأصيلها للأحكام»(١).

وسوف نناقش هذا العمل مركزين على **جانبين: المنهج والمحتوى.**

من ناحية المحتوى: سوف نسير مع صاحب الكتاب خطوة خطوة، متتبعين الأخطاء التي وقع فيها، وهنا سنعرض رأيه بأمانة علمية كما أوردها، مشيرين إلى موطن الفكرة من الكتاب، وبعدها نبين موضع الخلل، مستشهدين في ذلك بما أتيح لنا من أدلة.

أما من ناحية المنهج فنبين عدم صحة هذا المنهج، وعدم التزام المؤلف به.

---

(١) حرية الاعتقاد ص" ٩

المدخل: التعريف بالكتاب

هذا الكتاب الذي نروم مناقشته، يرجع أصله إلى رسالة بحث للحصول على شهادة الدراسات المعمقة "ماجستير" بجامعة الزيتونة، بعنوان " حرية الاعتقاد في القرآن الكريم".

نوقش هذا البحث في مطلع عام ١٩٩٩، وتم طبعه في عام ٢٠٠١[١] بعنوان "حرية الاعتقاد في القرآن الكريم" دراسة في إشكاليات الردة والجهاد والجزية"، ويتكون من فصلين رئيسين، بالإضافة إلى تمهيد وخاتمة.

خصص الباحث التمهيد، للحديث عن مصطلح الحرية، ومصطلح الاعتقاد في اللغة والاصطلاح، وبين أن هناك فرقاً بين الحرية الدينية وحرية الاعتقاد، باعتبار أن حرية الاعتقاد - عنده - هي «حق كل إنسان في اعتناق التصور الذي يراه تجاه الإنسان والكون والحياة، والإعلان عن هذا التصور»[٢]

ويدخل في هذا التصور القول بوجود الدين أو نفيه، أو الخروج منه، أما الحرية الدينية فهي تتعدى هذا التصور إلى الممارسة الفعلية، مما يدخل تحت مقتضيات هذا التصور، وعليه فالحرية الدينية لا تدخل في هذا البحث، كما أن منح الشخص حق حرية الاعتقاد لا يعني إباحة هذا الاعتقاد، وإنما يعني عدم ترتيب أي مسؤولية دنيوية عليه، أما المسؤولية الأخروية فهي تابعة للتصور غير الصحيح[٣].

---

(١) طبع في المركز الثقافي العربي، بحجم ١٨٧ صفحة، حجم الصفحة متوسط، عدد الكلمات في كل صفحة بحدود ٢٠٠ كلمة

(٢) حرية الاعتقاد: ص: ٢٨.

(٣) انظر: ص: ٢٧-٢٩ من حرية الاعتقاد

الفصل الأول

خصص الفصل الأول لتأصيل حرية الاعتقاد في القرآن، وهذا التأصيل استند على مبحثين:

المبحث الأول

يشتمل على النصوص التي يراها تؤسس لحرية الاعتقاد بشكل مباشر، وهذه النصوص هي:

قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[البقرة]

قوله تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ٩٩﴾[يونس].

قوله تعالى حكاية عن نبيه نوح – عليه السلام–: ﴿قَالَ يَٰقَوۡمِ أَرَءَيۡتُمۡ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي وَءَاتَىٰنِي رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتۡ عَلَيۡكُمۡ أَنُلۡزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمۡ لَهَا كَٰرِهُونَ ٢٨﴾[هود]

قوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾[الكهف]

قوله تعالى: ﴿فَٱعۡبُدُواْ مَا شِئۡتُم مِّن دُونِهِۦۗ﴾[الزمر]

قوله تعالى: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ ١ لَآ أَعۡبُدُ مَا تَعۡبُدُونَ ٢ وَلَآ أَنتُمۡ عَٰبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ ٣ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٞ مَّا عَبَدتُّمۡ ٤ وَلَآ أَنتُمۡ عَٰبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ ٥ لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ ٦﴾ [الكافرون].

قام المؤلف بدراسة هذه النصوص القرآنية، وتوصل إلى نتيجة مفادها، أن هذه النصوص لا تقبل النسخ أو التأويل، كما أنها عامة، لا تقبل التخصيص، لا

بأحاديث قتل المرتد، ولا بغيرها، وأن قتل المرتد داخل في الإكراه في الدين المنهي عنه[١].

المبحث الثاني

نكر الباحث فيه النصوص القرآنية التي تدل دلالة غير مباشرة على تأصيل حرية الاعتقاد، وأدرج ضمن هذا المبحث أربعة مباحث جزئية هي:

- الاختلاف في الرأي طبيعة البشر التي أرادها الله.
- تحديد وظائف الرسل.
- الدعوة إلى التفكر ونبذ التقليد.
- الدعوة إلى الحوار وإبداء الرأي.

وقد سرد تحت كل مبحث جزئي، عشرات من الآيات، ليخرج بنتيجة مفادها التأكيد على النتيجة التي خرج بها من دراسته للنصوص القرآنية المباشرة[٢]

(١) انظر في النصوص المباشرة: ص: ٣٢-٦٦ من حرية الاعتقاد، وانظر إلى نتائج دراسته لهذه النصوص: ص: ١٨٣ منه

(٢) انظر في النصوص غير المباشرة: ص: ٦٦-١٠٣، وانظر إلى نتائج دراسته لهذه النصوص: ص: ١٨٣-١٨٤ من حرية الاعتقاد

الفصل الثاني

ارتأى الباحث أن يسميه "قضايا تثير التساؤل" وأدرج تحته ثلاثة مباحث، هي: **الردة، الجهاد، الجزية**، ومن الواضح: أنه يقصد أنّ هذه المسائل قد تبدو للقارئ متعارضة مع حرية الاعتقاد، فجعلها موضعا للدرس كما قلنا، وقد عرض المباحث الثلاثة على النحو التالي:

المبحث الأول: الردة

تحدث الباحث عن الردة من خلال القرآن فقط، ذاكراً الآيات التي فيها ذكر الارتداد، ومحاولة أعداء المسلمين صد المسلمين عن دينهم، كما أنه ذكر مواقف الكتاب المعاصرين من قتل المرتد، وخلص إلى نتيجة مفادها: **أن الآيات القرآنية تؤكد على عموم النهي عن الإكراه بما يشمل المرتد، فلا ينبغي أن يكره على الرجوع إلى الدين**، وهذه النتيجة من جملة النتائج التي توصل إليها، من خلال دراسته للنصوص القرآنية المباشرة وغير المباشرة في دلالتها على حرية الاعتقاد(١).

المبحث الثاني: الجهاد

درس المؤلف الجهاد اعتماداً على الآيات القرآنية التي فيها ذكر القتال، مع استبعاد السنة، كما أنه عرض اتجاهات المعاصرين في تحديد أسباب القتال، وقام بنقدها، وتبين له من دراسته لآيات القتال أن هناك ثلاث علل للقتال:

- **العلة الأولى:** دفع الظلم ورفعه، سواء أكان واقعا على المسلمين أم على غيرهم.
- **العلة الثانية:** منع الفتنة، والفتنة عنده هي الاضطهاد الديني.

---

(١) انظر مبحث الردة: ص: ١٠٤-١٢٨وانظر إلى نتائج دراسته للنصوص القرآنية المتعلقة بالردة: ص: ١٨٥، ١٢٦من حرية الاعتقاد

- **العلة الثالثة:** خلوص الدين لله، بمعنى تأمين حرية التدين والاعتقاد لجميع الناس[1]

المبحث الثالث: الجزية

تحدث في هذا المبحث عن مصطلح الجزية من خلال اللغة، والفقه، والتاريخ، ومن منظور الفقهاء، أي البحث عن علة الجزية عندهم، وأضاف إلى ذلك محوراً ثالثاً، وهو كيف نفهم الجزية في ظل حرية الاعتقاد؟ وخلص إلى نتيجة مفادها أن الجزية ليست خياراً حتمياً في علاقة المسلمين مع غيرهم، كما أن هناك فرقاً بين الجزية الجبرية التي تعقب القتال -والتي تحدث عنها القرآن- وبين الجزية التي تحدث في حالة السلم- والتي وردت في السيرة النبوية-- وأهم فرق بينهما: أن الأولى تنبئ عن خضوع واستسلام من يدفع الجزية، والثانية تنبئ عن حالة الرضى والاتفاق من قبل معطي الجزية[2].

بهذا نختم عرض الكتاب، وقد جاء هذا العرض مختصراً خشية الإطالة، ولن نقف عند كل جزئية من البحث بل سنكتفي بمناقشة أهم الأفكار المؤسسة لهذا البحث، وسنبدأ بنقد الأفكار حسب تسلسل ورودها في كتاب حرية الاعتقاد، على أن نخصص مبحثاً نستهل في نقد المنهج.

---

(١) انظر مبحث الجهاد: ص: ١٢٩-١٦٦وانظر إلى علل القتال ص: ١٦١.

(٢) انظر في مبحث الجزية: ص: ١٦٧-١٨-، وانظر إلى هذه النتائج ص: ١٧٨-١٨١.

الفصل الأول
نقْد فهم المؤلف للنصوص التي رآها
مؤسِسة لحرية الاعتقاد

المبحث الأول
نقد المنهج من خلال تبيان منزلة السنة النبوية في التشريع الإسلامي وموقعها من القرآن(١)

تُعد السنة النبوية(٢) المصدر الثاني للتشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم، واكتسابها لهذه المرتبة نابعٌ من أمورٍ عدة نكتفي بأمرين:

- **الأول:** الأوامر الإلهية الحاضّة على وجوب طاعة الرسول ﷺ، والمحذرة من معصيته.
- **الثاني:** طبيعة السنة النبوية.

---

(١) من الجدير ذكره أن الباحث صاحب" حرية الاعتقاد في القرآن الكريم" لا ينكر منزلة السنة في التشريع، وإنما وقع في خطأ منهجي، وهو محاولة الاعتماد على القرآن وحده في هذه الدراسة، ولكنه لم يوفق في تحييدها في بعض المواطن، وفي دراستها في مواطن أخرى، وعليه فهذا المبحث يأتي لتأكيد الصلة بين القرآن والسنة، وأنَّ محاولة الفصل بين القرآن والسنة في الدراسات، أو تحييد السنة خطأ منهجي وعلمي.

(٢) المقصود بالسنة هنا كل ما صدر عن الرسول ﷺ من أقوال وأفعال وتقريرات: انظر: محمد بن علي بن سليمان، التقرير والتحبير: ٢/ ٢٩٧، وانظر: عبد الخالقعبد الغني حجية السنة: ٦٨-٧٦، أما في اللغة فتطلق على معنى السيرة والطريقة، حسنة كانت أو قبيحة، انظر ابن منظور، لسان العرب: ١٣/ ٢٢٥، مادة سنن، وهذا المعنى اللغوي، هو أقرب المعاني اللغوية للمعنى الاصطلاحي للسنة بمفهوم الأصوليين، وهناك من الأصوليين من اقتصر في تعريفه للسنة على قول النبي ﷺ وفعله، باعتبار أنَّ التقرير راجع إليهما، وهذا ما ذهب إليه ابن بدران بقوله: " السنة..قول أو فعل، [و]الإقرار قسم من أقسام الفعل والقول؛ لأنه إقرار على واحد منهما "ابن بدران، المدخل: ١٤٣.

بالنسبة للأمر الأول:

فقد تعددت صِيَغ القرآن الكريم، في التعبير عن هذا الجانب، فمن ذلك أن الله تعالى قرن طاعة الرسول صلى ﷺ بطاعته، وكذا قرن [ردُّ المتنازَع] فيه إليه تعالى وإلى رسوله، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾ [النساء]، ومن البيِّن الواضح أن الرّدَ إلى رسوله هو رد إلى سنته، وفي هذا الإطار نفى الله تعالى الإيمان، عمن لا يقبل بالنبي ﷺ حَكَماً في الأمر المتنازَع فيه، قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا ٦٥﴾ [النساء]

وكذا جعل سبحانه وتعالى طاعة رسوله طاعةً له قال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [النساء]

أما بالنسبة للأمر الثاني:

فإنَّ إقامة التَّشريع تتعذر في حال إقصاء السنة؛ وهذا راجع إلى العلاقة الوطيدة بين القرآن والسنة، ونذكر هنا بعض الجوانب، فمن ذلك أن السنة النبوية **جاءت بياناً لما أُجمل في القرآن الكريم من عبادات وتشريعات**، حيث لا نجد في القرآن تحديداً لعدد ركعات الصلاة، ولا ضبطاً لوقت كل صلاة، وكذا لا نجد تحديداً لنصاب الزكاة، وقل مثْل ذلك عن الحج وصوم رمضان، ولو أقصينا السنة في هذه المواطن لأقصينا التشريع، ولَتعذرت علينا عبادة الله تعالى كما يريد

كما أن **السنة جاءت مؤكدة لما جاء في القرآن من تشريعات**، وذلك زيادة في الاعتناء بهذه التشريعات، ومما يتصل بهذا الجانب الأحاديث النبوية المتصلة بأركان الإسلام الخمسة[1].

---

(١) كقوله ﷺ "بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان"، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب بني الإسلام على خمس، رقم: ٨

وجاءت السنة بأحكام تشريعية مستقلة، لم يرد ذكرها في القرآن الكريم، من ذلك: تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، والمسح على الخفين ... وهذه الأحكام وأمثالها يجب العمل بها، وليس من المنطقي أن نطلب لكل حكم دليلاً من القرآن؛ لأن القرآن جاء بمثابة دستور وقواعد عامة، والشأن في مثل ذلك أنْ يتم التركيز على الأمور الأساسية، التي يتعلق بها مصير الأمة.

من هنا نجد اهتمام القرآن بالجانب العَقدي مثلاً؛ لأنه يمثل حِصناً للأمة ورابطاً لها، وذلك كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورُسُله وضرورة الإيمان بالبعث والحساب، والإيمان بالغيبيات...

وفي سياق استقلال السنة بالتشريع يقول الشوكاني: " اعلم أنه قد اتفق من يُعتد به من أهل العلم، على أن السنة المطهرة **مستقله بتشريع الأحكام، وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام،**"[١] ويقول ابن القيم "فما كان منها زائداً على القرآن، **فهو تشريع مبتدأ** من النبي ﷺ، تجب طاعته فيه، ولا تحل معصيته، وليس هذا تقديماً لها على كتاب الله، بل امتثال لما أمر الله به"[٢].

بعد هذا العرض الموجز، عن منزلة السنة في التشريع، ومقامها من القرآن[٣]، هل يمكن لباحثنا أن يبحث حريةَ الاعتقاد وما يتصل بها من مباحث الردة والجهاد والجزية من خلال القرآن الكريم فقط ؟.

الجواب لا، وهو جواب يستند على الصلة الوطيدة بين القرآن والسنة، والتي سبق بيانها، وزيادة في الإيضاح نقول: إن قصر أيِّ مبحث على القرآن الكريم أمرٌ يتطلب منا أن نعرف طبيعة مضامين القرآن، ومدى ارتباطها بالسنة، وذلك في البحث الذي يُراد درسه، وهذه الطبيعة لا تخرج - في تصوري- **عن نوعين:**

---

(١) إرشاد الفحول، ص: ٦٨

(٢) إعلام الموقعين: ٢/ ٣٠٧

(٣) هذا باختصار، ويمكن الرجوع إلى الكتب التي اهتمت بهذا الشأن، وهي كثيرة، منها على سبيل المثال: كتاب" دفاع عن السنة" للدكتور عبد الغني عبد الخالق، وكتاب "السنة ومكانتها في التشريع" للدكتور مصطفى السباعي، وكتاب " الوجيز في علوم الحديث" للدكتور محمد عجاج الخطيب، وكتاب "منهج النقد في علوم الحديث " للدكتور نور الدين عتر.

- إما أن تكون متعلقة أساساً في القرآن الكريم، بمعنى أن القرآن هو مصدر المعرفة الوحيد في هذه القضية.

- وإما أن تكون القضية مشتركة بين القرآن والسنة، فيما يتعلق بالقسم الأول، لا إشكال - في تصوري - في دراسة القضية من خلال النص القرآني.

أما فيما يتصل بالقسم الثاني، فصلة السنة بالقرآن من حيث حجم النصوص الواردة عن المسألة هي نسبية، فقد تزيد نصوص السنة على القرآن وقد تنقص، والعلاقة بينهما - من حيث مداليل النصوص على المسألة - يمكن أن تكون السنة موافقة ويمكن أن تكون مخالفة.

إذا كانت السنة موافقة، فيمكن أن ندرس القضية من خلال القرآن على أن تكون هذه الموافقة ليست حاملة لأي دلالة جديدة على دلالة القرآن، وتصوير هذه المسألة بأن يرد أمر إلهي في القرآن بفعل شيء، ثم يرد أمر آخر من السنة بفعل هذا الشيء، ويمكن أن نمثل لذلك بأدلة وجوب الصلاة الواردة في القرآن والسنة، فيمكن أن ندرس الصلاة من ناحية الوجوب في القرآن الكريم شريطة أن تكون النتائج المتوصل إليها، لا تمس نصوص السنة، ويكون وجوب الصلاة من ناحية السنة مسكوتاً عنه باعتبار أن البحث مقصور على القرآن.

أما إنْ كان في السنة عدم توافق مع النص القرآني من حيث الدلالة، وذلك كزيادة دلالةٍ على النص القرآن، أو فيها تخصيص لعام القرآن، وتقييد لمطلقه ... فلا يصح طرق هذه المسألة من خلال القرآن وإبعاد السنة، ودليل ذلك نابع من مكانة السنة في التشريع، ومنزلتها من القرآن الكريم، وهذا الأمر تجب مراعاته استجابةً للأوامر الإلهية الآمرة بطاعة الرسول والمحذرة من معصيته، كما سبق بيان ذلك.

في ضوء ما تقدم لا يمكن أن ندرس حرية الاعتقاد، من خلال القرآن بمعزل عن السنة، وقد ادخل فيها المؤلف مواضيع الردة والجهاد والجزية، وذلك للوجود المشترك بين القرآن والسنة في هذه المواضيع، إذ تقوم هذه المباحث

في أغلبها على السنة، ولعل الباحث شعر في هذا، فوقع في اضطراب من خلال العنوان والمقصد والتطبيق.

فالعنوان "حرية الاعتقاد في القرآن الكريم" ويفهم من هذا العنوان، أن الباحث يريد الاقتصار على القرآن، وتبرير هذا الاقتصار عنده، أن القرآن يشتمل على "الوحدة الموضوعية"(١) ولا ندري ما هي الوحدة الموضوعية، مع تعذر الاقتصار على القرآن من الناحية العملية في هذه المباحث، وذلك لقيام أغلب أحكام هذه المباحث على السنة.

وإذا أراد الباحث الاقتصارَ على القرآن، فلماذا إقحام طرفٍ من السنة في هذا البحث! مثل الأحاديث الواردة في شأن قتل المرتد(٢)، بل لماذا زجَّ الباحث بالفقه مثل تبيان "مواقف الكتاب المعاصرين من قتل المرتد"(٣) ولماذا عرض اتجاهات الفقهاء في تحديد أسباب القتال"(٤)، ولماذا الحديث عن مفهوم الجزية" في الفقه والتاريخ"(٥).

فكيف نجمع بين العنوان "حرية الاعتقاد في القرآن الكريم " وبين المقصد وهو حصر هذه الدراسة في القرآن، مع التطبيق الذي تجاوز القرآن إلى السنة والفقه(٦).

---

(١) ص: ٩

(٢) ص: ٤٧-٤٩.

(٣) انظر: ص: ١١٧-١٢٦

(٤) انظر: ص. ١٤٩-١٥٣.

(٥) انظر: ص.١٦٧-١٧٤.لا يمكن الاعتراض على نقدنا له بأن هذين المبحثين جاءا عرضاً؛ لأن ما هو عرض يمكن الاستغناء عنه واستبعاده بدون أن يكون هناك خلل في المعنى، وهنا عملية الاستبعاد تغيب المعنى، مما يعني أن المبحثين جوهريان.

(٦) وتجاوز ذلك إلى أصول الفقه أيضاً. انظر: ص: ٤٧-٤٨ من حرية الاعتقاد حيث تعرض لمقولة التخصيص رادا على من يرى أن قوله تعالى"لا إكراه في الدين"قابل للتخصيص، وننفع هنا أن يكون التعرض للأصول هامشياً أو عرضياً، لأنه بنى عليه موقفا، مفاده: أن النصوص القرآنية غير مخصوصة بالسنة انظر: ٤٩ من حرية الاعتقاد.

ولعل الباحث شعر بهذا الخلل المنهجي، وهذا ما نلمسه من ذكْره للمبررات التي استند إليها، في القراءة الحصرية في القرآن.

يقول الباحث في خلاصة مبحثه عن الردة، مبررا اقتصاره في قراءة الردة من خلال القرآن: «إلا أن ما نجده من **نصوص في السنة**، وما **أوضحناه من اتجاهات في التعامل مع موضوع الردة**، وما نجده **في المصنفات القديمة منذ القرن الخامس الهجري**، من أنه لم يقع في شيء من المصنفات المشهورة – أن **النبي ﷺ عاقب مرتدا، أو زنديقا بالقتل**، وما يؤكده الباحثون من أن ألفاظ الردة، التي وردت على لسان المؤرخين، والتي عبروا بها عما حدث من بعض الأعراب، في صدر خلافة الصديق – رضي الله عنه– لا تعني الكفر المخرج عن الملة، لورود نصوص أخرى تثبت الإيمان لأصحاب هذه الأعمال التي وصفت بالردة، إضافة إلى الأبعاد والتداخلات السياسية التي تلقي بثقلها التاريخي في صياغة التصور حول موضوع الردة، كل هذه المبررات تعطي الباحث مبررا **للاقتصار على المعطى القرآني** الذي بيناه، مع التأكيد على حاجة المكتبة الإسلامية إلى دراسة تنطلق من هذا المعطى، تستوعب موضوع الردة من خلال **نصوص السنة التي تبدو متعارضة**، ومن خلال حركة الردة عبر التاريخ، وعلاقة موضوع الردة بالسلطة، وتاريخ نشوء المصطلح وتطوره[١]

الذي سوغ لنا نقل هذا النص بطوله الخلل المنهجي، الذي وقع فيه الباحث، والذي نجليه من خلال تصنيفنا لمسوغاته:

المسوغ الأول:

المسوغ الأول الذي جعله يعدل عن السنة، ويقصر بحثه على القرآن هو النصوص الواردة في السنة حول موضوع الردة، فهي بالنسبة له لاتخلو من إشكال؛ لأنها «**تبدو متعارضة**»، ولم يقدم أمثلة لهذا التعارض!، ومما هو معروف أن الردة في السنة النبوية ترتكز على حديثين مركزيين: **الأول** «من بدل

(١) ص: ١٢٦من حرية الاعتقاد

دينه فاقتلوه[١] والثاني «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث...» ومنهم التارك لدينه المفارق للجماعة[٢]، فأين الإشكال في هذين الحديثين.

المسوغ الثاني:

المسوغ الثاني هو اتجاهات المتعاملين مع الردة، وهذا في الحقيقة لا ينبغي أن يكون مسوغاً أبداً؛ لأننا نبحث – هنا – عن الردة من ناحية ثبوت الحكم في السنة أو عدمه، فإن كان الحكم موجودا، فلا تؤثر اتجاهات المتعاملين مع الردة على هذا الحكم مهما اختلفت آراؤهم، في تكييف علة قتل المرتد، بل حتى لو كان من بين هذه الاتجاهات من ينكر صحة أحاديث الردة، فهذا الإنكار لا يصح أن يكون مسوغاً لإبعاد السنة في قضية قتل المرتد؛لأن أحاديث الردة إما أن تكون صحيحة أو لا تكون، فإن كانت صحيحة فلا يؤثر في صحتها من أنكر صحتها، وإن لم تكن صحيحة، فهذا الإنكار لا يؤثر؛لأن المشكلة ليست في الإنكار، وإنما في عدم صحة الأحاديث، وإذا نظرنا في أحاديث الردة لا نجد الباحث يضعفها، ومفاد هذا أنه مهما اختلفت أنظار واتجاهات المتعاملين مع الردة فإن ذلك لا يكون مسوغاً لإبعاد السنة.

المسوغ الثالث:

المسوغ الثالث: عدم وجود أي دليل عند الباحث، في المصنفات المشهورة منذ القرن الخامس أن النبي ﷺ عاقب مرتداً أو زنديقاً، وهنا نسأل لماذا التحديد بالقرن الخامس، وما هو المقصود بالمصنفات المشهورة؟ وكتب الحديث دُونت قبل ذلك، وفيها أحاديث قتل المرتد، ومن الملاحظ: أن الباحث أخطأ خطأين:

---

(١) انظر: ص: ١٩من هذه الدراسة

(٢) انظر: ص: ٢٠ من هذه الدراسة.

الأول:

ربط الباحث بين الاعتماد على القرآن وحده، وبين عدم معاقبة النبي ﷺ لمرتد، وهذا خطأ لأن عدم المعاقبة لا تعني أبداً انتفاء الحكم، ودليله يكون صحيحاً في حال ثبوت ارتدادٍ أمام النبي ﷺ، وترْك النبي لهذا المرتد مع انتفاء كل الموانع التي يمكن أن تكون سبباً في الترك.

الثاني:

يُفهم مما سبق كأنَّ الباحث يفرق بين السنة القولية والسنة الفعلية من حيث الاحتجاج، وإلا لماذا لم يستشهد بالأحاديث القولية المتصلة بالردة، مع العلم أن سنة النبي ﷺ هي كل ما ورد عنه من قول أو فعل أو تقرير[1]

بعد نقد هذه المسوغات التي جعلت الباحث يقتصر على القرآن، فهل اقتصر فعلاً على القرآن؟ يقول عن نفسه: «كل هذه المعطيات تعطي الباحث مبرراً للاقتصار على المعطى القرآني[2]

الذي بدا لنا من خلال درسنا لمؤَلَفه، أنه لم يقتصر على القرآن، كما أنه لم يدرس المسألة من ناحية السنة بشكل كاف، وبذلك كان المنهج غير واضح، فهو من جهة يقول: اقتصرنا على المعطى القرآني، وهذا ما يشير إليه عنوان البحث، ولكن عند التطبيق نجده يعرض بعض أحاديث الردة عند قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[3] ويحمل بعضها على بعض، ومفاد هذا أنه درس أحاديث الردة بالاعتماد على السنة !

وخلاصة ذلك: أن الباحث أقصى السنة بشكل واضح، ظنّاً منه أنه يمكن الاعتماد على القرآن في هذه المباحث، وهذا خطأ منهجي جسيم، ومثله في هذا مثل من يدرس عقوبة الزنا في القرآن الكريم، ليخرج بنتيجة مفادها أن القرآن

---

(١) انظر حاشية ص. ٨ من هذه الدراسة.
(٢) حرية الاعتقاد: ص.١٢٦
(٣) انظر: ص: ١٩- ٢٠ من هذه الدراسة

الكريم حدد عقوبةً واحدة هي الجلد، ولم يفرق بين المحصنِ وغيره، وذلك في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾[النور]، ويمكن أن يسوق مَن يدعي ذلك من الأدلة ما عسر على الباحث جلبه[1]، من ذلك: أن لفظة الزانية والزاني اسم فاعل، واقترنت بكل منهما أل الجنسية، وذلك يجعلهما من ألفاظ العموم[2]، ومن ذلك: أن الرجم لو كان موجوداً لذكر في القرآن، وذلك بالنظر إلى شدة العقوبة ..ومثل هذا يقال عن الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها، بل لو اتَّبعنا هذا المنهج، لأتى على كثير من الأحكام الشرعية، ولشدة هذا التغييب غدا الباحث يعزو ما هو ثابت في السنة إلى كتب التاريخ والفقه، فتراه يقول في مستهل حديثه عن الردة «ألّا تتعارض هذه الحقائق في الآية، [آية لا إكراه في الدين] مع ما هو مذكور **في كتب التاريخ والفقه الإسلامي** من أن المرتد يقتل»، وهذا خطأ منهجي آخر، إذ لا يُعزى إلى كتب التاريخ والفقه إلا ما كان الفقه والتاريخ مصدراً للقضية أو فهماً للنص، لا أن تنسب أحاديث قتل المرتد إلى كتب التاريخ والفقه، وشتان بين النص وفهمه، وقد كرر هذه العبارة في نقده لمواقف الكتاب المعاصرين من الردة، حيث اعترض على من يقول بقتل المرتد، يقول عن منهج القائلين بقتل المرتد: «انطلق [هؤلاء] **من الحكم الفقهي** بقتل المرتد على أنه **قضية محسومة**»[3] فهل مصدر قتل المرتد الحكم الفقهي أم الحديث النبوي!

---

(١) لا يعترض على هذا الكلام بأنه قياس مع الفارق، وذلك لأن الملحظ واحد:
- كلاهما [قتل المرتد ورجم المحصن] يندرج ضمن العقوبات.
- كلاهما لم يرد في القرآن، وعدم الورود جاء بنص عام، فآية لا إكراه في الدين عند الباحث عامة تشمل المرتد، وآية الزنا عامة -عند من لايرى تخصيصها- فتشمل المحصن.
- كلا العقوبتين وردتا في السنة.

ولا يعترض على هذا القياس بأن الزنا خروج على النظام، يسوق إلى تقويض المجتمع، يؤدي إلى انحلال الربطة الأسرية...لا يعترض بهذا الكلام؛ لأنه مبني على فهم الباحث للردة من أنها لا تؤثر على الدين ما دامت لم تقترن بنوع من الحرابة، ولا تعتبر خروجاً على النظام..انظر: ص: ١١٨-١٢١ وهو فهم لا يلزم غير صاحبه.

(٢) انظر: ص: ٢٣ من هذه الدراسة تجد مثالاً لذلك: لفظة التارك والمفارق والسارق، بل تجد لفظة الزانية والزاني.

(٣) ص: ١١٨.

وهذا الخطأ المنهجي وقع فيه – أيضاً – عند مبحث الجهاد، حيث قصر بحثه على القرآن، مع أنه لم يذكر مبرراً لذلك كما ذكر في مبحث الردة، وقد تجلى هذا العزل للسنة في مبحث الجهاد بشكل واضح، فلماذا جعل آيات الجهاد موضعاً للدرس، متجاهلاً الأحاديث الواردة في السنة!؟ وهل استنباط علل القتال في القرآن مغنٍ عن علل القتال في السنة ؟! وهل بين هذه العلل تكامل أم تنافر ؟.

ثم لماذا الوقوف عند الاتجاهاتِ المعاصرة في تحديد أسباب القتال، وتجاهل القدامى؟ فهل رأي المعاصرين ينسحب على رأي القدامى بحيث نجعل المعاصرين ممثلين للقدامى ؟ أم هناك إعادة نظر فيما كتبه القدامى من قبل المعاصرين ؟ وأيًا كان السبب فلا يصح منهجياً تجاوز هؤلاء، والاقتصار على المحدَثين ؛لأن النظرة لن تكون متكاملة، ولا متفقة مع العنوان، ومفاد هذا، أن الخطأ لازم للباحث في جميع الأحوال، فهو إن اقتصر على المحدَثين كان الخطأ في تغييب القدامى، وعدم ذكره المبررات لهذا الإقصاء، وإن ذكَر القدامى مع المحدَثين كان الخطأ، من حيث عدم اعتبار حشر موقف الفقهاء في هذه القضية خروجاً على ما قصده من بحثه وهو دراسة هذه القضايا من خلال القرآن.

بعد هذا النقد الموجه إلى المنهج نتجه إلى نقد المحتوى، وذلك بالسير مع الباحث وفق خطته في تقسيم البحث.

المبحث الثاني
نقد فهم النصوص التي رآها الباحث تدل دلالة مباشرة على تأصيل حرية الاعتقاد

ساق الباحث نصوصاً عدة، تدل حسب رأيه دلالة مباشرة على تأصيل حرية الاعتقاد، وسنقف عند هذه النصوص وكيفية دلالتها على تأصيل حرية الاعتقاد

١ – النص الأول في التأصيل بشكل مباشر لحرية الاعتقاد: قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾**[البقرة]**

نجد على رأس النصوص التي تدل دلالة مباشرة، على حرية الاعتقاد عند الباحث، قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة]

يتركز النقاش حول هذه الآية على مسألتين:

المسألة الأولى: هل النص معلل ؟

المسألة الثانية: هل الآية قابلة للتخصيص أو النسخ ؟

أهم ما يتصل بالمسألة الأولى: أن الباحث يرى عدم الإكراه على الدين سواء أكان الإكراه ابتداء بمن لم يسلم بعد، فلا نكرهه على الدخول في الدين، أو كان الإكراه على العودة إلى الدين بالنسبة للمرتد، فلا يكره – أيضاً – استدلالاً بقوله تعالى ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة]، ووجه الدلالة عند الباحث: أن عدم الإكراه معلل بتبين الرشد من الغي، وفي هذا يقول: «فقوله تعالى[قد تبين الرشد من الغي]هو في مقام التعليل، والإكراه إنما يلجأ إليه في الأمور المهمة التي لا سبيل إلى بيان وجه الحق فيها؛ لبساطة فهم المأمور، أو رداءة ذهن المحكوم، أما الأمور التي تبين وجه الخير والشر فيها، وقرر الجزاء الذي يلحق فعلها وتركها فلا حاجة فيها إلى الإكراه، بل للإنسان أن يختار لنفسه ما شاء من طرفي الفعل وعاقبتي الثواب والعقاب»(١)

المناقشة:

جعل الباحث تبيُّن الرشد من الغي بمثابة العلة في عدم الإكراه، وقد أكد على ذلك في أكثر من مناسبة(٢) وهذا لا يصح – في تصوري – إذ المقصود بالعلة هنا ما يقصده الأصوليون، وهي الوصف الظاهر المنضبط، والعلة عند

---

(١) ص: ٣٧ من حرية الاعتقاد

(٢) من ذلك قوله في صفحة: ٤٣ «انتفاء الإكراه في الآية معلل بقوله تعالى ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾» وفي صفحة: ٤٩ «تبين الرشد من الغي..بمثابة العلة»

الأصوليين ترتبط بالحكم وجوداً وعدماً، فالعلة هي السبب في ظهوره ووجوده، كما أن انتفاءها هو السبب في إخفائه وعدمه[١].

وبتطبيق مفهوم العلة عند الأصوليين تكون القضية على النحو التالي: لا نكره أحداً على الدخول في الدين، لأن الرشد والغي واضح، وهذا غير صحيح، لأن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً، وعليه لو كان الحكم- وهو عدم الإكراه- معللاً بتبين الرشد من الغي، لأدى ذلك إلى الإكراه في حالة عدم تبين الرشد من الغي، كأن نكره المجنون أو الصبي، أو من لم تتبين له دلالات الرشد كمن لم يسمع بالدين الإسلامي أصلا، والرشد هو الإيمان والغي هو الكفر وهذا ما ذهب إليه المفسرون[٢]، وعُرف التمييز بين الرشد والغي ببعثة النبي ﷺ، والإكراه في هذه الأحوال أمر لا يقبل به أحد أيا كان مفهومه لحرية الاعتقاد.

وإذا كنا لا نتفق مع الباحث في هذا التعليل، فما هي علة عدم الإكراه؟ الذي نراه أن الإكراه لا ينشأ عنه إيمان حقيقي، أو كفر حقيقي؛ إذ من الممكن أن يولد الإكراه نفاقاً عقدياً، فيكون الإكراه إيماناً في الظاهر، وهذا كفر بلاشك، ويمكن أنْ نستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾[النحل (١٠٦)] فكما أن الإكراه على التلفظ بالكفر لا يولد كفراً، كذلك الإكراه على الإيمان لا يولد إيمانا، وعليه فإن الحكمة من مجيء [قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَيِّ] ليست واردة مورد التعليل، بل لتأكيد الآية وهو أن الإكراه لا يولد الإيمان، سواء أكان الرشد واضحاً أم لا؟ فإذا كان الرشد واضحاً والغي ظاهراً فمن باب أولى عدم ممارسة الإكراه، لأن

(١) يقول الشيرازي: «الحكم تابع للعلة، وإذا كانت العلة لا تفيد الحكم أو لم تثبت لم يجز إثبات الحكم» اللمع في أصول الفقه: ١١٤، ويقول الآمدي في إحكام الأحكام: «العلة لا بد أن تكون متحققة مع المعلول»: ٣/٣٠٣، ويقول الغزالي: «الحكم يحدث بحدوث العلة» المستصفى ١/٣٢٧.

(٢) انظر: .البيضاوي، التفسير: ١/٥٥٧، أبو السعود، التفسير: ١/٢٤٩، البغوي، التفسير: ١/٢٤٠، النسفي، التفسير: ١/١٢٥.

المكرَه على بينة من أمره، وهو - هنا - لن يزيده الإكراه إلا ثباتاً، وإذا استجاب لوسائل الإكراه فاستجابته لا تتعدى الظاهر.

أما المسألة الثانية: فقد ذكر المؤلف أن هذا النص ﴿لَآ إِكْرَاهَ...﴾ عام لا يقبل النسخ ولا التخصيص، وقد اعترض على من قال بنسخ أو تخصيص هذه الآية، وعالجها معالجة غريبة.

المناقشة:

نتفق بدايةً مع الباحث أن هذا النص القرآني عام، والدليل على العموم النكرة في سياق النفي [لا إكراه]، وهي صيغة من صيغ العموم عند الأصوليين[(١)]، ولكن هذا العموم ضمن جنسه الدال عليهم، وهم الذين لم يدخلوا في الدين بعد، أي أن النهي عن الإكراه منصب على من لم يكن مسلما، فحمْل من لم يكن مسلماً على الإسلام فيه مخالفة لدلالة النص، ومما يترتب على القول بأن النص عام في الذين لم يسلموا، أننا لا نحتاج هنا إلى مقولة التخصيص بالنصوص الواردة في قتل المرتد، فهي بمعزل عن كل هذا.

والدليل على القول بعموم النص وأن المقصود به من لم يسلم بعد، هو أن العام عام في موضوعه، وموضوع هذا النص هم الذين لم يسلموا بعد، وتصبح دلالة النص، أننا لا نكره أحدا ابتداء قبل إسلامه، أما إن أسلم وأراد الخروج منه، فهذا داخل تحت مبحث الردة، ولا صلة له بهذا النص، وتقصّي أسباب النزول في هذا النص يكشف عن هذه الحقيقة، فالقاسم المشترك في سبب نزول هذا النص-رغم الاختلاف فيمن نزل فيهم-هو أنهم أرادوا إكراه شخص أو أكثر على الدخول في الإسلام، فنزلت الآية، وليس فيه أي ذكر لمن أراد أن يغير دينه من الإسلام إلى غيره[(٢)].

قد يعترض على هذا الكلام بأن العبرة بعموم النص لا بخصوص

---

(١) الرازي، المحصول في أصول الفقه: ٢ /٥٦٣، الأسنوي، التمهيد: ١/ ٢١٨

(٢) انظر: ص: ٣٣-٣٥ من حرية الاعتقاد.

السبب[1]، وأن هذا المنهج ربما يتفق مع القول بتاريخية النص القرآني، من حيث المآل.

يجاب عن هذا أنا لم نخرج عن القاعدة الأصولية، فهذا النص نعمل به إلى قيام الساعة، ولو جعلنا العبرة هي خصوص السبب، لما كان لنا أي دافع للبحث في هذا النص، لأن فاعليته لا تتجاوز النفر الذين كانوا سببا في نزوله، فالعموم المأخوذ من النص هنا عموم ضمن موضوع النص، وموضوعه خاص بمن يحاول إكراه غير المسلم على الإسلام، وفي هذا السياق يقول الطبري «قد تنزل [الآية] في خاص من الأمر، ثم يكون حكمها عاماً في **كل ما جانس المعنى الذي انزلت فيه**»[2]، فحمل النص على العموم بما يشمل المرتد، لا يكون مجانساً للمعنى الذي نزل النص فيه.

وقوله تعالى ﴿قد تبين الرشد من الغي﴾ إثر قوله ﴿لا إكراه في الدين﴾ يعضد ما قلناه، لأن الرشد هو الإيمان، والغي هو الكفر[3]، و قد تبين ذلك بدعوة الرسول[4] ﷺ، وإذا كان الرشد هو هذا، فهو لم يتبين لكل أحد، بل تبين لمن سمع بالدعوة الإسلامية وعاينها، ولم يؤمن بها، وقد نزلت الآية في من كان على هذه الشاكلة داعية إلى عدم إكراههم، وذلك لتبين الرشد والغي عندهم.

ولما كان النص يعمل به بناء على عموم اللفظ، لا قصرا على خصوص، سيراً على منهج الأصوليين في قراءة النصوص، وتحديد دلالاتها، كان المراد من النص – والله أعلم – لا تلزموا أحداً بالدخول في الدين رغما عنه، وعليه لا يدخل فيه من كان مسلماً ثم ارتد، فهو أمر سكت عنه النص، ونظير هذا: أنك

(١) انظر في هذه المسألة عند الأصوليين: محمد بن عمر، التقرير والتحبير: ٣/ ٣٩٧، السبكي، الإبهاج: ٢/ ١٨٣

(٢) تفسير الطبري: ١٧/٣.

(٣) انظر: البيضاوي، التفسير، ج١/٥٥٧، أبو السعود، التفسير، ج١/٢٤٩، البغوي، التفسير، ج١/ ٢٤٠، النسفي، التفسير، ج١/١٢٥،

(٤) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: ٢٨/٣.

لو سمعت بأن فتاة أكرهت على الزواج فقلت "لا إكراه في الزواج" فالمفهوم من هذا أنك تقصد لا إكراه على الزواج ابتداء، أي فلا تكرهوا هذه الفتاة، ولاغيرها على القبول بالزواج رغماً عنها، وإذا كان ذلك كذلك، فليس لفتاة كانت متزوجةً أن تفسخ عقدة النكاح متذرعة بعموم قولك [لا إكراه في الزواج] إذ حالتها هذه بحكم المسكوت عنها، وعليها أن تلتمس دليلاً آخر يبيح لها ما ترمي إليه، وإذا تبين أن النهي عن الإكراه وارد على الإكراه ابتداء، فالنهي -هنا- وارد على الأسباب المباشرة التي تتخذ وسيلة لتغيير المعتقد – وذلك كالحبس، والتعذيب الجسدي، والتهديد ... – لا أن النهي جاء لتغيير المعتقد نفسه، لأن النهي عن تغيير المعتقد بالإكراه لا يمكن تصوره، والنهي عن شيء فرع عن تصور ذلك الشيء، فالاعتقاد شعور داخلي لا يتغير بالقوة ؟

بعد هذا التوضيح، نعود إلى أهم نقد وجهه الباحث للقائلين بنسخ آية ﴿لا إكراه في الدين﴾ وكذا للقائلين بتخصيصها[١]

أولا: اعتراض الباحث على من قال بنسخ الآية[٢]:

بدأ الباحث بنقد المستندات التي اعتمد عليها القائلون بنسخ ﴿لَآ إِكْرَاهَ...﴾، وموقف القائلين بالنسخ مبني على أساس أن النهي عن الإكراه في الدين الوارد في آية ﴿لَآ إِكْرَاهَ...﴾ عام، ولكنه خُص بآيات القتال، وأن الآية ﴿لَآ إِكْرَاهَ...﴾ نزلت قبل فرض الجهاد وآيات القتال[٣]، وأهم ما يعتمد عليه الباحث في رفضه لمقولة النسخ أمران:

الأول: "ادعاء النسخ بآيات القتال يتنافى مع نزول الآية في المدينة بعد تشريع الجهاد"[٤] أي أن آيات القتال لا تصلح أن تكون ناسخة لآية ﴿لَآ

(١) مع ملاحظة اننا نتفق مع الباحث بعدم النسخ والتخصيص، لعدم وجود المعارض لها، ولكنا نختلف مع الباحث في كيفية المعالجة، وذلك حتى يتضح أكثر للباحث أن آية ﴿لا إكراه في الدين﴾ لا صلة لها بالردة لا إكراه

(٢) كل ما نقوله عنه فيما يتصل بالنسخ انظر إليه ص.٤١- ٤٤ من حرية الاعتقاد،

(٣) انظر: ص: ٤١.

(٤) ص.٤٢ من حرية الاعتقاد

﴿إِكْرَاهَ...﴾ باعتبار أن هذه الآية نزلت في المدينة بعد تشريع الجهاد، أما عن تاريخ نزول الآية فقد ذكر الباحث أن المسألة موضع اختلاف، فقد قيل: إنها نزلت في السنة الثانية، وقيل: في السنة الرابعة، وقيل: في السنة الثامنة من الهجرة[١]

الثاني: "عدم صحة نقل دعوى النسخ، [باعتبار أنَّ] دعوى النسخ مروية عن ابن زيد، وهو شديد الضعف لا يحتج به، وعن السُدِّي، وقد اتُّهم بالتخليط، وعن الضحاك، وهو لم يلق ابن عباس ولم يسمع منه"[٢].

مناقشة الباحث في رفضه لمقولة النسخ:

يُستغرب من الباحث القول: بأن هناك تنافياً من حيث تاريخ نزول "لا إكراه" مع آيات القتال، وهذا الاستغراب يظهر للقارئ من خلال أمرين:

١ - **الأول:** يرى الباحث أن«هذا الرد إنما ينطبق على من أطلق النسخ وربطه بتشريع الجهاد بشكل عام»[٣]، أي أن هذا الجواب خاص بمن ربط الآية بتشريع الجهاد بشكل عام، والسؤال أين جواب من يرى أن هذه الآية منسوخة بآيات القتال في سورة التوبة، و التي نزلت في السنة التاسعة[٤]، أي بعد نزول آية ﴿لَآ إِكْرَاهَ...﴾ وآيات التوبة هي الناسخة عند بعض القائلين بالنسخ[٥]؛ لأنها أهم ما نزل في شأن القتال، وذلك باعتراف الباحث نفسه حيث يقول عن هذه الآيات: «هذه الآيات أهم ما نزل في شأن الجهاد القتالي»[٦].

---

(١) انظر. م س.٤٢- ٤٣.
(٢) م س.٤٣
(٣) انظر: ص: ٤٢.
(٤) نزلت سورة التوبة في السنة التاسعة، وهي آخر سورة نزلت عند الجميع، انظر.ابن عاشور، التحرير والتنوير: ج١٠/٩٧.
(٥) منهم الضحاك والسدي وابن زيد، انظر: نواسخ القرآن لابن الجوزي: ٩٣، ولا يقال هنا: بأن هناك مستندات أخرى لرفض مقولة النسخ؛ لأنا نريد هنا رفضاً من حيث تاريخ النزول.
(٦) انظر: صفحة: ١٤٢ من حرية الاعتقاد

٢ – **الثاني**: ذكر المؤلف تاريخ نزول ﴿لَآ إِكۡرَاهَ...﴾، وأغفل تاريخ نزول الآيات الناسخة، ومنها: آيات التوبة التي نزلت في السنة التاسعة، أي حتى لو سلمنا بأن تاريخ نزول آية "لا إكراه" كان في السنة الثامنة على أبعد تقدير، فآيات التوبة نزلت بعدها، ومؤدى هذا: أن نقده لمقولة النسخ من حيث تاريخ النزول لا قيمة له.

أما قول الباحث «دعوى النسخ مروية عن ابن زيد وهو شديد الضعف، لا يحتج به، وعن السدي وقد اتهم بالتخليط، وعن الضحاك وهو لم يلق ابن عباس، ولم يسمع منه» ففيه نظر، لأننا لو سلمنا بهذا الحكم على هؤلاء، ففيه إشكال من جهة رواية الضحاك، فالحكم جاء على الضحاك نتيجة رواية النسخ عن ابن عباس وهو لم يلق ابن عباس، فالعلة في نقله الحكم عن ابن عباس، وقد تتبعت قول الضحاك هذا، فلم أجده يحيل إلى ابن عباس، بل كان القول بالنسخ موقوفاً عليه، وهذا ما ذكره ابن الجوزي سابقاً وما قاله الطبري والجصاص[(١)]، وحتى لو سلمنا بضعف هؤلاء جميعاً فدعوى النسخ[(٢)] ليست محصورة فيهم فهي مروية – أيضاً – عن ابن مسعود وسليمان ابن موسى[(٣)].

---

(١) تفسير الطبري: ٣/١٦، أحكام القرآن للجصاص أحكام القرآن: ٢/١٦٧

(٢) النسخ في اللغة يستعمل بمعنى الرفع والإزالة، يقال: نسخت الشمس الظل، ونسخت الرياح الآثار، إذا ازالتها، ويستعمل في النقل. يقال: نسخت الكتاب، إذا نقلت ما فيه، ويعرف اصطلاحا بأنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه، انظر: الشيرازي، اللمع في أصول الفقه ص: ٥٥، الغزالي، المستصفى، ج١/٨٦، الشوكاني، إرشاد الفحول ج: ١/٣١١

(٣) انظر: القرطبي/التفسير: ج: ٣/٢٨٠، الجصاص/أحكام القرآن ج: ٢/١٦٧، ابن الجوزي، نواسخ القرآن.٩٣، ولقد اعتمد الباحث في نقده السابق على الدكتور مصطفى زيد في كتابه نواسخ القرآن، ومما أخطأ فيه الباحث– ولم يقصده الدكتور مصطفى زيد، ولا ابن الجوزي الذي اعتمد عليه مصطفى زيد – أنه قال في حق السدي "وقد اتهم بالتخليط"، وقد اسند ذلك إلى مصطفى زيد، وذكر أن مصطفى أخذه عن نواسخ القرآن لابن الجوزي [انظر حاشية ص: ٤٤ من حرية الاعتقاد] والتخليط من مصطلحات المحدثين، ويفهم من هذا أن السدى أصابه الخرف، وهذا ما يفهم من مصطلح "التخليط" وبالرجوع إلى كتب التعديل والتجريح التي اهتمت بذكر المخلِّطين وغيرهم لم أجد– فيما اطلعت عليه– من اتهم السدي بالتخليط، كما =

ثانيا: اعتراض الباحث على من قال بتخصيص آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ...﴾

أهم القائلين بالتخصيص: هم من خصص هذه الآية بآية الجزية، وبأحاديث قتل المرتد، وقد اعترض عليهما المؤلف.

١ - اعتراض الباحث على القائلين بأن آية ﴿لا إكراه﴾ مخصوصة بآية الجزية:

اعترض الباحث على من قال إن آية الجزية ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾[التوبة]، تخصص آية ﴿لا إكراه﴾ ومفاد هذا الرأي أن أهل الكتاب ومن في حكمهم ممن تقبل منهم الجزية، لا يكرهون بعد إعطائهم الجزية، أما ما عداهم من المشركين فيكرهون عملا بآيات القتال[١].

المناقشة:

أخطأ الباحث في اعتراضه هذا، وكذا في الدليل الذي قدمه لتأكيد الاعتراض فقد قال إن: «المستند في هذا الاستدلال هو ذكر أهل الكتاب، وهو من قبيل مفهوم الصفة، والحصر به -هنا- غير معتبر، بدليل قبول الجزية من غير أهل الكتاب كالمجوس، لذلك اختلف الفقهاء في تحديد من تقبل منه الجزية،

أني رجعت إلى كتاب "النسخ في القرآن" لمصطفى زيد، ولم أجد عبارة" متهم بالتخليط"، وإنما قصد مصطفى زيد أن ابن الجوزي، نقد السدي؛ لأنه لم يوافقه على الآيات التي ادّعى السدي أنها ناسخة، أو منسوخة، ومن هنا نقل مصطفى زيد قول ابن الجوزي في السدي" ومن نظر في كتاب الناسخ والمنسوخ للسدي رأى من التخليط العجائب"، والتخليط الذي يقصده ابن الجوزي أنه لم يوافقه في رأيه، ولا يفهم من ذلك أنه"متهم بالتخليط" انظر: مصطفى زيد، النسخ في القرآن: ١/٣٨٥، فقرة: ٥٣٠-٢، ٥٣١./٥١٢، فقرة: ٧٠٥.

ص: ٤٤، لا بد من الإشارة أن الباحث يحيل في كثير من الأحيان إلى غيره، ونحن نعتبر هذا الرأي المحال عليه كأنه رأيه، حيث تبناه، وبنى عليه أحكاماً، واختاره على غيره، ومثال ذلك هذا الرأي حيث أحال على مصطفى زيد في كتابه النسخ في القرآن

(١) انظر: ص: ٤٦-٤٧.

ومن ناحية أخرى فإن ذكر الجزية -هنا- لا يفيد حصرها كبديل عن القتال أو الإكراه في الدين»[1]

نلحظ أن الباحث ناقش مسألة أخرى، وهي هل الجزية تقبل من أهل الكتاب، ومن غيرهم أم أنها محصورة بهم؟ والدليل على هذا أنه أحال هذا الكلام على الدكتور وهبة الزحيلي، وقد عرض الدكتور وهبة هذه المسألة في سياق من تقبل منهم الجزية ؟ وذلك أن من الفقهاء من حصر قبول الجزية بأهل الكتاب، واستدل بآية الجزية فرد الدكتور وهبة الزحيلي على هذا الفريق قائلا: «استدلال هذا الفريق بمفهوم الصفة في آية الجزية غير سديد، لأن المفهوم قد ألغي بسبب أخذ الجزية من المجوس»[2] وسواء قلنا إن الجزية محصورة في أهل الكتاب أو قمنا بتوسيعها لتشمل غيرهم فلا يصلح ذلك مستنداً للباحث؛ لأن من تقبل منه الجزية عند الفقهاء – بغض النظر عن انتمائه – يبقى بعيداً عن الإكراه، ويؤيد هذا حديث « سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَمَّرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ أَوْصَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا ثُمَّ قَالَ اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ ..وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ أَوْ خِلَالٍ فَأَيَّتُهُنَّ مَا أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَإِنْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ ..فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَسَلْهُمُ الْجِزْيَةَ فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ وَقَاتِلْهُمْ»[3]

وكان على الباحث أن يناقش القضية من جانب آخر، وهو هل دفع الجزية يعد واقياً من الإكراه؟لا أن يبحث فيمن تقبل منه الجزية ؟ وهل هي محصورة في أهل الكتاب أم لا؟

---

(١) ص: ٤٧.

(٢) آثار الحرب: ص: ٧١٧.

(٣) رواه مسلم، صحيح مسلم: ١٣٥٧/٣، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها، رقم: ١٧١٣

٢ – اعتراض الباحث على من قال خصص آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ...﴾ بأحاديث قتل المرتد:

ذكرنا فيما سبق أن الآية لا صلة لها بقتل المرتد(١)، لأن موضوع أحاديث الردة هو من أسلم وارتد، بل هي واردة فيمن لم يسلم بعد، بينما يرى الباحث أن أحاديث الردة تصطدم مع آية [لا إكراه] فقتل المرتد يُعد نوعا من الإكراه في الدين(٢)، وبالتالي اعترض المؤلف على من يقول بتخصيصها بأحاديث قتل المرتد، وقد وقع في خلط عجيب في نقده للقائلين بالتخصيص، ولأجل نقد نقده ننقل ما هو هام من كلامه حيث يقول «من المستندات في تخصيص الآية: أحاديث قتل المرتد، ومنها: قوله ﷺ: [من بدل دينه فاقتلوه]، وقوله ﷺ: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث..." وذكر منها (التارك لدينه المفارق للجماعة...) إن الحديث الأول بمثابة المطلق، والثاني مقيد بمن فارق الجماعة، ومفارقة الجماعة قيد يضفي على المرتد صفة جرمية زائدة على مجرد الكفر، تتمثل بالخروج على الجماعة، فيحمل المطلق على المقيد، وقتل المرتد الذي تلبس كفره بجرم لا يتعارض مع عموم الآية، فلا مورد للتخصيص، ويبقى نفي الإكراه عاماً غير مخصوص»(٣)

المناقشة:

مناقشة الباحث تستدعي نقل الحديثين بكاملهما، مع روايات أخرى تصب في هذا المعنى، إضافة إلى تحديد آلية المطلق والعام والفرق بينهما عند الأصوليين.

١ – نقل الحديثين مع الروايات الأخرى:

الحديث الأول أخرجه البخاري عَنْ عِكْرِمَةَ أَنَّ عَلِيًّا رَضِي اللَّهم عَنْهم حَرَّقَ

(١) انظر: ص.١٥-١٦ من هذا البحث

(٢) يقول الباحث في مبحث الردة: " إن ما قدمناه في دراستنا لآية: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ والآيات المؤصلة لحرية لاعتقاد، ولموضوع الردة كما عرض له القرآن يؤكد لنا عموم النهي عن الإكراه في الدين، بما يشمل المرتد الذي يكفر بعد الإسلام » ص.١٢٦ من حرية الاعتقاد.

(٣) ص.٤٧- ٤٩. من حرية الاعتقاد.

قَوْمًا فَبَلَغَ ابْنَ عَبَّاسٍ، فَقَالَ: لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحَرِّقْهُمْ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا تُعَذِّبُوا بِعَذَابِ اللَّهِ" وَلَقَتَلْتُهُمْ كَمَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: " مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ "[(١)]

والثاني أخرجه البخاري أيضاً عن عَبْدِاللَّهِ [هو عبد الله بن مسعود] قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: النَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالثَّيِّبُ الزَّانِي، والمفارق لدينه التارك للجماعة "[(٢)].

وروي الحديث قريباً من هذا اللفظ عن طريق عثمان بن عفان رضي الله عنه، وذلك عند أبي داود والنسائي وابن ماجه، واللفظ في سنن أبي داود «سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إسلام، أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس»[(٣)]

واللفظ عند النسائي عن عثمان: "قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: "ثم لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: رجل زنى بعد إحصانه فعليه الرجم، أو قتل عمداً فعليه القود، أو ارتد بعد إسلامه فعليه القتل"[(٤)]

---

(١) صحيح البخاري ج: ٣/١٠٩٨، كتاب الجهاد والسير، ، باب لا يعذب بعذاب الله، رقم: ٢٨٥٤، وأبو داود، سنن أبي داود: ٤/١٢٦، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، رقم: ٤٣٥١، والترمذي، سنن الترمذي: ٤/٥٩، باب ما جاء في المرتد ١٤٥٨، كتاب الحدود، رقم١٤٥٦، والنسائي، سنن النسائي، كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد، رقم ، ٤٠٦٥، وابن ماجه، ، سنن ابن ماجه: ٢/٨٤٨ كتاب الحدود، باب المرتد عن دينه، رقم: ٢٥٣٥.

(٢) صحيح البخاري: ٦/٢٥٢١، كتاب الديات، باب قول الله تعالى: " النفس بالنفس... "، رقم: ٦٤٨٤، وأخرجه مسلم، صحيح مسلم: ٣/١٣٠٢، كتاب القسامة والمحاربين، باب ما يباح به دم المسلم، رقم: ١٦٧٦، وأبو داود، والنسائي، كتاب القسامة، باب القود، رقم: ٤٧٢١، والترمذي، كتاب الديات عن رسول الله، باب ما جاء لايحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث، رقم: ١٤٠٢

(٣) سنن أبي داود: ٤/١٦٨، كتاب: الديات، باب: الإمام يأمر، رقم: ٤٥٠٢

(٤) سنن النسائي، ، كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد، رقم: ٣٥٢٠

وعند ابن ماجه «لا يحل دم امرئ مسلم إلا في إحدى ثلاث: رجل زنى وهو محصن فرجم، أو رجل قتل نفساً بغير نفس، أو رجل ارتد عن إسلامه»[(١)]

وعند النسائي وأبي داود حديثان بلفظ واحد، استدل بهما الباحث واللفظ عند أبي داود عَنْ عَائِشَةَ رَضِي اللّهم عَنْهَا قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: رَجُلٌ زَنَى بَعْدَ إِحْصَانٍ، فَإِنَّهُ يُرْجَمُ، وَرَجُلٌ خَرَجَ مُحَارِباً لِلَّهِ وَرَسُولِهِ، فَإِنَّهُ يُقْتَلُ، أَوْ يُصْلَبُ، أَوْ يُنْفَى مِنَ الْأَرْضِ، أَوْ يَقْتُلُ نَفْسًا فَيُقْتَلُ بِهَا»[(٢)]

٢ – تحديد العام والمطلق والفرق بينهما:

العام: هو «اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له، بحسب وضع واحد» كقولنا: الرجال فإنه مستغرق لجميع ما يصلح له[(٣)]، أو هو«اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعداً مطلقاً»[(٤)]

المطلق: هو«اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه»، ويخرج من التعريف –هنا– عند قولنا: "شائع في جنسه"أسماء المعارف والألفاظ الدالة على واحد معين، كزيد وعمرو، والألفاظ المستغرقة لجنسها"[(٥)].

---

(١) سنن ابن ماجه: ٢/٨٤٧، كتاب الحدود، باب باب لا يحل دم امرئ مسلم إلا في ثلاث، رقم: ٢٥٣٣.

(٢) سنن أبي داود: ٤/١٢٦، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد رقم: ٤٣٥٣، ورواية النسائي «عن عائشة أم المؤمنين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ثم لا يحل قتل مسلم إلا في إحدى ثلاث خصال: زان محصن، فيرجم، ورجل يقتل مسلم متعمداً، فيقتل، ورجل يخرج من الإسلام فيحارب الله عز وجل ورسوله فيقتل، أو يصلب، أو ينفى من الأرض» سنن النسائي، كتاب القسامة، باب سقوط القود من المسلم للكافر، رقم ٤٧٤٣

(٣) انظر: .الرازي، المحصول، ج٢/٥١٣–٥١٤.

(٤) انظر: الآمدي، الإحكام: ج٢/٢١٨، ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر: ص: ٢٢٠، وعرفه السرخسي بقوله: « كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى» أصول السرخسي: ١/١٢٥.

(٥) انظر: الآمدي، الإحكام: ٣/٥–٦، الشوكاني، إرشاد الفحول: ١/٢٧٨

يفهم من تعريف المطلق ومحترزات التعريف أن المطلق ينبغي أن يكون نكرة، ولأجل هذا عرفه الآمدي بتعريف آخرفقال: «أما المطلق فعبارة عن النكرة في سياق الإثبات»، ومن الأمثلة على ذلك، دينار، رقبة ...[1]

الفرق بينهما:

بعد تعريف كلٍ منهما، لابد من توضيح الفرق بينهما، إذ ربما ينشأ إشكال من حيث دلالة كل منهما على متعدد، فقولنا: الدنانير لفظ عام، يشمل كل ما يقع عليه اسم الدينار، مثل الدينار العراقي، الأردني، التونسي، وقولنا: دينار هو لفظ مطلق يدخل تحته ما يطلق عليه دينار، ولذلك يوصف فيقال دينار عراقي، وأردني..من غير اعتبار للقلة أو الكثرة، فالفرق بينهما من حيث **المعنى والحكم.**

والفرق بينهما من حيث المعنى هو أن لفظ المطلق يقصد به الدلالة على ماهية الشيء، من غير اعتبار للقلة أو الكثرة، فقولنا: درهم لفظ يقصد به الدلالة على حقيقة الدرهم، بصرف النظر عن الدلالة على القلة أو الكثرة.

بناء على ما سبق يمكن **ان نعرف المطلق بانه** "اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي"، **اما العام**" فهو اللفظ الدال على الحقيقة، مع اعتبار الكثرة فإن كانت الكثرة محددة، فهو اسم العدد، وإن كانت غير محددة فهو العام"[2].

أما الفرق بينهما من حيث الحكم فإن العموم في العام كلي، يحكم فيه على كل فرد من أفراد العام، وعموم المطلق كلي، لا يحكم فيه على كل فرد من أفراده، بل يحكم فيه على فرد شائع من أفراده، على سبيل البدل[3].

بعد نقل النصوص النبوية مع **تعريف العام** والمطلق والفرق بينهما، ومع ما نقلناه عن الباحث **تبرز المعطيات التالية:**

---

(١) الإحكام: ٣/٥-٧، وقوله في سياق الإثبات احتراز عن النكرة في سياق النفي، فإنها تعم جميع ما هو من جنسها.

(٢) انظر: الرازي، المحصول: ٢/٢٥٠-٢٥١.

(٣) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول: ١/٢٠٠، ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: ١/٢٤٤.

أولا: ليس في أصول الفقه ما يسمى«بمثابة المطلق» فاللفظ إما أن يكون مطلقا أو لا يكون.

ثانيا: هل الحديث الأول مطلق، أو ما يسميه الباحث بمثابة المطلق ؟.

عند البحث في ألفاظ الحديث نجد اسم الشرط "مَنْ"، ولا تكاد تجد أصولياً - فيما اطلعت عليه - إلا ويرى أن "منْ" لفظ من ألفاظ العموم، [(١)]، بل قال الشوكاني: «قال إمام الحرمين الجويني، وابن القشيري: إن أعلى صيغ العموم أسماء الشرط، والنكرة في النفي، وادعيا القطع بوضع ذلك للعموم، وصرح الرازي في المحصول أن أعلاها أسماء الشرط»[(٢)] بل نجد الشيرازي في اللمع يذكر هذا الحديث بنصه "من بدل دينه فاقتلوه" جاعلا منه مثالا للعام[(٣)]، وضمن هذا السياق نجد الغزالي، وأبا إسحاق الشيرازي، وأبا المظفر السمعاني،

---

(١) انظر: الذين جعلوا "من" من ألفاظ العموم، الغزالي، المنخول: ١/١٤٠، المستصفى: ١/٢٢٥، الجويني، البرهان في أصول الفقه: ١/٢٢٢، الرازي، المحصول: ٢/٥٢٣-٥٣٧، ٥٢٨، ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: ١/٢٣٩، أبو إسحاق الشيرازي، المعونة في الجدل: ص: ٢٩، أبو إسحاق الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ص: ٣٤، الشوكاني، إرشاد الفحول: ١/٢١٣، الآمدي، الإحكام/٢/٣٣٣، أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول: ١/١٦٨، ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر: ص: ٢٢١.

بعد هذا النقل عن الأصوليين نستغرب من الباحث جعل هذا الحديث من المطلق، وفيه "منْ" الشرطية التي لا تخفى دلالتها على العموم، ومن الغريب أيضاً: أن الباحث حاول أن يتخلص من دلالة "من" على العموم؛ ليجعل من الحديث مطلقاً، فقال في الحاشية: «ثمة تداخل وتماه، بين المطلق والعام، والمقيد والخاص، من حيث المعنى والمآل، وإن اختلفت الصورة الشكلية للفظ فالدال على الحقيقة من حيث هي، لا باعتبار قيد ذاتي مطلق، وعليها باعتبار تعددها عام» حاشية ص: ٤٨-٤٩-من كتاب حرية الاعتقاد، ولكنه من حيث لم ينتبه كان هذا النقل دليلاً عليه؛ فهو من جهة يجعل الحديث بمثابة المطلق والمطلق ما دل على الماهية فقط، وهذا ما نقله هو أي لا علاقة للمطلق بالدلالة على التعدد؛ لأن التعدد من خصائص العام، بينما الحديث فيه"من الشرطية"الدالة على التعدد ولا علاقة لها بالمطلق، إذ المطلق دال على الماهية فقط؛ فكأنه يقول هذا الحديث مطلق وهذا ما صرح به" بمثابة المطلق" وهو أيضاً عام، وهذا ما دعَاه للنقل بغية التمييز بينهما، وهو ما تفيده "من"

(٢) إرشاد الفحول: ١/٢١٣

(٣) اللمع في أصول الفقه: ص: ٣٤

فالغزالي عند حديثه عن التعارض بين عمومين، يجعل من الحديث مثالا للعام، بحيث تدخل فيه النساء« مثاله [أي العام] قوله عليه السلام: "من بدل دينه فاقتلوه" فإنه يعم النساء»[1]، و أبو إسحاق الشيرازي يضع هذا الحديث مثالا للعام «من بدل دينه فاقتلوه" فيحمل على العموم»[2]، وعند السمعاني أن«من أسماء العموم الأسماء المبهمة نحو مَنْ، و ما، وذلك كقوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[3].

ثالثا: إذا كان الحديث الأول عاماً بطل أن يكون الحديث الثاني مقيداً، لأن التقييد لا يرد على العام، بل على المطلق.

رابعا: يرى الباحث أن«ثمة تداخل وتماه بين المطلق والعام، والمقيد والخاص، من حيث المعنى والمآل، وإن اختلفت الصورة الشكلية للفظ، فالدال على الحقيقة من حيث هي لا باعتبار قيد ذاتي مطلق، وعليها باعتبار تعددها عام»[4]

لنفترض – بناء على هذا الكلام – أن هناك تقارباً بينهما، ولكن هذا التقارب لا يكون إلا من ناحية دلالة كل منهما على الحقيقة، وهذا معنى قوله: "من حيث هي، لا باعتبار قيد ذاتي مطلق" ولكن لا أثر لهذا التقارب من حيث الحكم على التعدد؛ لأن الحكم في العام مرتبط بكل فرد من أفراده، فقوله ﷺ: «مَنْ أَقَامَ بَيِّنَةً عَلَى قَتِيلٍ قَتَلَهُ فَلَهُ سَلَبُهُ"[5] فأيا كان القاتل – زيد، عمرو، خالد... – فله سلب المقتول، وكذلك قوله في هذا الحديث: «من بدل دينه فاقتلوه» فأياً كان المرتد يقتل، أما المطلق من حيث الحكم فهو متعلق بفرد من أفراده، بحيث لو أتى المكلف بأي فرد من أفراد المطلق، لخرج من التكلف

(١) المستصفى: ١/ ٢٥٤
(٢) المعونة في الجدل: ص: ٣٠
(٣) قواطع الأدلة في الأصول: ١/١٦٨
(٤) حاشية، ص: ٤٨-٤٩ من حرية الاعتقاد.
(٥) صحيح البخاري، كتاب فرض الخمس، رقم: ٤٣٢٢

ولأتى بالمأمور[1]، ولأجل هذا لا قيمة لهذا التقارب من الناحية التطبيقية ؛لأن الحكم في الحديث "من بدل..." ترتبط دلالته بالتعدد، وليس بالدلالة على الماهية.

خامسا: الخلط الذي وقع فيه المؤلف أنه جعل العلاقة بين الحديثين، علاقة إطلاق وتقييد، والعلاقة تكون كذلك عندما يكون النصان مطلقين، وتتصل بأحدهما صفة مقيدة له، ويُمثِّل لذلك بأن الله تعالى ذكر الرقبة في كفارة القتل خطأ وقيدها بالإيمان. فقال: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ...﴾ [النساء] وذكر الرقبة في كفارة الظهار مطلقة غير مقيدة بالإيمان، فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٣﴾﴾ [المجادلة] فالرقبة الأولى مقيدة، والثانية مطلقة من حيث الوقوف عند لفظ الرقبة، إلا أن الأولى قُيدت بالإيمان، وفي هذه الحال بحث الأصوليون هذه العلاقة فيما يسمى بحمل المطلق على المقيد[2]

أما في مسألتنا هذه، فالصلة بين الحديثين، هي صلة بين عام وعام، وبيان ذلك أن الحديث الأول لا يحتاج إلى أدلة إضافية على عمومه بعد ما تبين أنه مثال مفضل للعام عند الأصوليين، أما الحديث الثاني فهو عام بناء على مناهج الأصوليين – والبحث هنا ضمن مناهجهم –، وعمومه آتٍ من لفظة "**التارك**" كونها اسماً مفرداً معرفاً باللام الجنسية، التي ليست للعهد، وفي هذا السياق يقول الغزالي: « الاسم المفرد في لغة العرب، إذا أدخل عليه الألف واللام للعموم»[3] ويقول عند تعداده لأنواع العموم: «الرابع الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام لا للتعريف، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾

(١) لكن يحمل المطلق على الفرد الكامل، انظر البوطي، محمد سعيد رمضان، مباحث الكتاب والسنة: ١٤٤-١٤٦

(٢) مع العلم أن حمل المطلق على المقيد ليس بإطلاقه، كما صوره الباحث، وكأن المسألة من المسلم بها عند الأصوليين، فالمسألة فيها خلاف بين قبول هذا المبدأ و رفضه، أوضمن شروطٍ معينة، انظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه: ١/٢٨٨-٢٨٩.، السرخسي، أصول السرخسي: ١/٢، ٢١/٢٧٧

(٣) المستصفى: ١/٢٦.

[سورة المائدة][1]، وهو ما أكده صاحب التقرير والتحبير الحنفي وابن قدامة الحنبلي، يقول الأول: «ومِن [أي من العموم] المفرد المحلى باللام الجنسية في قوله تعالى والسارق والسارقة»[2]، ويقول ابن قدامة: «وألفاظ العموم خمسة أقسام.

الأول: **كل اسم عرف بالألف واللام لغير المعهود**، وهو ثلاثة أنواع ... النوع الثالث [من الأنواع الثلاثة] لفظ الواحد كالسارق والسارقة، والزاني والزانية»[3]

يُلحظ مما تقدم، أن المثال المفضل لدى الأصوليين تعبيراً عن الاسم المفرد المحلى باللام هو **السارق والسارقة**، وليس هناك من فرق بين **السارق، والتارك**؛ فكلاهما مشتقان يدلان على اسم الفاعل، وعلى هذا فالصلة بين الحديثين هي العموم.

سادسا: يرى الباحث في قوله ﷺ "المفارق للجماعة أو الجماعة" قيداً يضفي على المرتد صفة زائدة على الارتداد، وهذه الصفة تتمثل بالخروج على الجماعة، أي أنَّ الارتداد وحده لا يعد جرماً، ما لم يكن معه خروج على الجماعة، وإذا كان الأمر كذلك يحمل المطلق – من بدل دينه – على المقيد – التارك لدينه المفارق للجماعة – ، ويدعم توجهه هذا بدليلين:

الأول: الحديث السابق الذي رواه أبو داود والنسائي[4]

---

(1) م.س.: ١/ ٢٢٥.

(2) التقرير والتحبير: ص: ٢٣٩.

(3) روضة الناظر ١/ ٢٢١، وهو ما ذهب إليه علي بن عباس الحنبلي، صاحب القواعد والفوائد الاصولية، والجويني، و هو ما رجحه السبكي، وأبو المظفر السمعاني، وقد ناقش الأخيرُ من يرى خلاف ذلك، وبه أبو إسحاق الشيرازي، والجبائي، وأبو الطيب الباقلاني، والجرجاني، وهو قول الفقهاء، ، وصححه ابن الحاجب، وهو المنقول عن الشافعي والأكثرين، وخالف في هذا الرازي ومختصرو كلامه في إفادة الاسم المعرف للعموم. انظر: فيما تقدم: السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج: ٢/ ١٠٣، الجويني، المعونة: ص: ٢٩، أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة: ١٦٧-١٦٨، الرازي، المحصول: ٢/ ٥٩٩.

(4) انظر ص.٢٠ من هذا البحث.

الثاني: أن التأكيد مخالفة للأصل؛ لأنه في اللغة تعطيل للدلالة، والتقييد إعمال لها، والإعمال أولى من الإهمال[(١)]

المناقشة:

تبين مما سبق أن الحديث الأول ليس مطلقاً حتى يحمل على الثاني، هذا من جهة ومن جهة ثانية فالقيد [المفارق للجماعة] هو صفة مؤكدة لحال المرتد، سواء ذكرت هذه الصفة أم لم تنكر، لأنها من مستلزمات الارتداد، فالمرتد كان مع جماعة المسلمين فكرياً، فلما ارتد اعتبر مفارقاً لهم، **وتدل على هذا الفهم اعتبارات عدة:**

١ - ورود هذا الحديث بدون هذا القيد عند أبي داود و النسائي وابن ماجه[(٢)].

٢ - حمْل مفهوم "المفارق" في الحديث **على معنى الخروج على الجماعة**، فيه إسقاط من خارج النص على النص، فالخروج على الجماعة - باعتراف الباحث - يتمثل بحركة ملموسة يقوم بها المفارق، وتدرك آثارها[(٣)]، وليس في هذا الحديث ما يدل على ذلك.

٣ - حتى لو قبلنا - جدلا - بهذا القيد، فليس فيه دلالة على ما يريد من الناحية الأصولية، فالقيد هنا سيكون تخصيصا للعام الذي هو التارك - لأن التارك لفظ من ألفاظ العموم، وهذا العام قُيد بصفة، وهي صفة الخروج على الجماعة - وتخصيصه بذلك يجعله داخلاً تحت مبحث المفهوم عند الأصوليين[(٤)]، وعليه تصبح دلالة النص على هذا الشكل"

---

(١) انظرص: ٤٩ من حرية الاعتقاد مع حاشيتها.

(٢) انظر ص: ٢٠ من هذا البحث

(٣) انظر: ص: ١٢١ من حرية الاعتقاد.

(٤) المفهوم عند الأصوليين نوعان:

الأول: يسمى مفهوم الموافقة، ويقصد به: أن الحكم المسكوت عنه موافق للحكم المنطوق به من جهة الأولى، وذلك كقوله تعالى في معرض الوصية بالإحسان إلى الوالدين: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء/٢٣] فالنهي عن ضربهما هو ما يسمى بمفهوم الموافقة - ويسمى أيضا بمفهوم الخطاب -وهو أولى من الحكم =

اقتلوا المرتد الخارج على الجماعة" ويفهم من هذا عدم قتل المرتد الذي لا يتلبس بهذا الجرم، وهذا ما يسمى بمفهوم الصفة، الذي يندرج تحت مفهوم المخالفة، وبعبارة أخرى نجد في هذا الحديث لفظين: **أولهما: التارك لدينه، الثاني: المفارق للجماعة.**

الأول اسم عام، **والثاني** قيد لازم - كما يرى الباحث - والاسم العام إذا اقترن بصفة كانت الصفة مخصصة، وإذا كان كذلك، كان المفهوم من الحكم - وهو -هنا- عدم قتل المرتد الذي لم يتلبس بجرم الخروج على الجماعة - مأخوذاً من المنطوق - وهو -هنا- قتل المرتد الخارج على الجماعة، وهذا ما يريد أن يصل إليه الباحث من بحثه.

ولكن كون التارك عاماً مخصَّصاً بصفة يعكر عليه هذه النتيجة، لأنها مندرجة تحت مفهوم المخالفة، وهو مبدأ غير متفق عليه عند الأصوليين، وحتى من قال به جعل له شروطاً لا يمكن توافرها في هذه المسألة، وللإيضاح أكثر نطبق مفهوم المخالفة على هذه المسألة أصولياً.

يقول الآمدي: «الصنف الأول منها [أي من مفهوم المخالفة] **ذكر الاسم العام مقترناً بصفة خاصة** كقوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة»[(١)]، وفي هذا الإطار يقول الغزالي: «الرابعة [من أنواع مفهوم المخالفة] **أن يذكر الاسم العام، ثم تذكرالصفة الخاصة** ..كما لو قال: في الغنم السائمة زكاة... واقتلوا المشركين الحربيين»[(٢)]

بالمنطوق الذي هو التأفيف.

الثاني: يسمى مفهوم المخالفة، ويقصد به أن الحكم المسكوت عنه مخالف للحكم المنطوق به، ويسمى دليل الخطاب لأن دليله من مأخوذ من الخطاب، أو لأن الخطاب دال عليه، ويمكن أن يمثل لذلك بقولك: أكرم الطالب المجتهد، فيفهم منه عدم إكرام غير المجتهد.انظر: الجويني، البرهان: ١/٢٩٨-٢٩٩، الشوكاني، إرشاد الفحول: ١/ ٣٠٦، الآمدي، الإحكام: ٣/٧٨.

(١) الإحكام: ٣/٧٨.

(٢) المستصفى ١/٢٧٠. هناك أحاديث عدة جاءت فيها الغنم مقيدة بكونها سائمة، في حال دفع الزكاة منها قوله صلى الله عليه وسلم: "وَفِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا، إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ شَاةٌ..." صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، رقم: ١٤٥٤.

نلمس مما تقدم أن العام إذا اقترنت به صفة، اندرج تحت مفهوم المخالفة، وهذا الاقتران هو ما يعبر عنه **بمفهوم الصفة**، وإذا تبين أن قوة الاستدلال – في حال التسليم بأن المفارقة قيد أساسي – نابعة من مفهوم المخالفة، فإن اعتبار هذا المفهوم بين أخذ ورد عند الأصوليين وحتى الذين أخذوا به وضعوا له ضوابط، وقلناه: إنه –هنا– يخرق هذه الضوابط، وبذلك يظهر عدم صحة ما مذهب إليه المؤلف، فمن حيث الاعتبار أخذ به الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل والأشعري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين، وجماعة من أهل العربية ونفاه أبو حنيفة وأصحابه، ومن الشافعية: القاضي أبو بكر الباقلاني والجويني والغزالي وابن سريج والقفال والشاشي وجماهير المعتزلة وجماعة من المالكية، وقد بسط الآمدي هذه المسألة بإسهاب، وناقش الأدلة المعروضة واتضح له أن مفهوم المخالفة في نفي الحكم عن المسكوت عنه ليس حجة(١).

تبين من مما تقدم أنه لا يمكن الجزم بالأخذ بمفهوم المخالفة، واعتباره حجة ما لم تكن هناك دراسة أصولية مقارنة، وحتى لو اعتبرناه حجة وأغمضنا العين عن الخلاف فيه، فليس فيه دليل يمكن أن يلجأ إليه الباحث في هذه المسألة، وهذا من حيث فقده للضوابط؛فالذين اعتبروا المفهوم حجة **اشترطوا فيه شروطاً، منها:**

١ – أن لا يصطدم هذا المفهوم بمنطوق، أو مفهوم موافقة، فإن اصطدم سقط الاستدلال به عند القائلين به(٢)

---

(١) انظر الآمدي، الأحكام، ج: ٣/٧٨–٩٦، الجويني، البرهان في أصول الفقه: ١/٢٩٩، علي بن عباس الحنبلي، القواعد والفوائد الأصولية، ١/٢٨٧، الشوكاني، إرشاد الفحول: ١/٣٠٣–٣٠٦، الغزالي، المستصفى ١/٢٧٠، محمد بن عمر، التقرير والتحبير ص: ١٥٤.

(٢) وفي هذا السياق يقول الشوكاني: «للقول بمفهوم المخالفة شروط: الأول أن لا يعارضه ما هو أرجح منه من منطوق أو مفهوم موافقة» إرشاد الفحول، ج: ١/٣٠٤، وينقل عن غيره في هذا الإطار أيضاً أن مفهوم المخالفة: «إنما يكون حجة إذا لم يعارضه ما هو أقوى منه: كالنص، والتنبيه. فإن عارضه أحدهما سقط، وإن عارضه عموم صح التعلق بعموم دليل الخطاب على الأصح» م.س.: ١/٣٠٥، وإنما تسقط دلالة المفهوم حال المعارضة؛ لكونها ضعيفة م.س.ن.م.

٢ – يمكن إضافة شرط آخر يتصل بمسألتنا وهو: «أن يذكر [القيد] مستقلاً، فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر، فلا مفهوم له، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [سورة البقرة: ١٨٧] فإن قوله في المساجد لا مفهوم له؛ لأن المعتكف ممنوع من المباشرة مطلقاً»(١)

عند النظر في المسألة المطروحة، يتضح عدم توفر هذان الشرطان، مما يأتي بالهدم على مفهوم المخالفة، فمفهوم المخالفة في المسألة هو عدم قتل المرتد في حالة عدم تلبسه بالخروج على الجماعة، وهو مفهوم أخذ من الوصف "المفارق للجماعة" – كل ذلك من باب الجدل على فرض أن هذا الوصف قيد لازم – .

ولا يفوتنا القول: إن هذا المفهوم تعارضه دلالات نصوص أخر، تفيد قتل المرتد ولو لم يتصف بهذا القيد "المفارقة للجماعة"، **مما يؤذن ذلك بإلغاء هذا المفهوم.**

ومن هذه النصوص:

– **قوله:** ﷺ "من بدل دينه فاقتلوه"(٢)

– عن أبي بردة عن أبيه عن جده قال " بعث النبي: ﷺ جده أبا موسى ومعاذا إلى اليمن... فزار معاذ أبا موسى فإذا رجل موثق، فقال: ما هذا؟ فقال أبو موسى نفر أسلم ثم ارتد قال معاذ لأضربن عنقه»(٣).

سابعا – لو كانت المفارقة صفة مستقلة للتارك، لكانت الخصال التي

---

(١) م‌س‌ن‌م

(٢) انظر: تخريجه: ص: ١٩ من هذا البحث.

(٣) صحيح البخاري: ٤/١٥٧٩، كتاب الجهاد والسير، باب بعث أبي موسى ومعاذ بن جبل رضي الله عنهما إلى اليمن قبل حجة الوداع رقم: ٤٠٨٨، واللفظ عند أبي داود «عن أبي بردة عن أبي موسى قال: ثم قدم علي معاذ وأنا ظاهر، ورجل كان يهودياً فارتد عن الإسلام، فلما قدم معاذ قال: لا أنزل عن دابتي حتى يقتل، فقتل» سنن أبي داود ج: ٤/١٢٧، رقم: ٤٣٥٥، ورواه النسائي مبيناً أن معاذاً لم يجلس حتى قتل المرتد، انظر: سنن النسائي، كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد، رقم: ٤٠٦٦

يحل بها دم المسلم أربعاً، وفي هذا يقول ابن حجر: «المراد بالجماعة جماعة المسلمين، أي فارقهم أو تركهم بالارتداد فهي صفة للتارك أو المفارق، لا صفة مستقلة وإلا لكانت الخصال أربعاً... ويؤيد ما قلته [والكلام لا بن حجر] أنه وقع في حديث عثمان، «أو يكفر بعد إسلامه» أخرجه النسائي بسند صحيح، وفي لفظ له صحيح أيضاً «ارتد بعد إسلامه»[1]، وله من طريق عمرو بن غالب عن عائشة أو «كفر بعد ما أسلم» وفي حديث بن عباس ثم النسائي «مرتد بعد إيمانه»[2]

ويقول الشوكاني: «قوله: «والتارك لدينه» ظاهره أن الردة من موجبات قتل المرتد، بأي نوع من أنواع الكفر كانت، والمراد بمفارقة الجماعة مفارقة جماعة الإسلام، ولا يكون ذلك إلا بالكفر، لا بالبغي والابتداع ونحوهما... بل المراد بالترك للدين والمفارقة للجماعة الكفر فقط، كما يدل على ذلك قوله في الحديث الآخر: «أو كفر بعدما أسلم»، وكذلك قوله «أو رجل يخرج من الإسلام»[3]

أما عند الفقهاء: فلم نعثر على من جعل قتل المرتد مرهوناً بالحرابة، أو بالخروج، **فالردة عندهم سبب كافٍ لقتله**، وفي هذا السياق يرى ابن دقيق العيد أن «الردة سبب لإباحة دم المسلم بالإجماع في الرجل، وأما المرأة ففيها خلاف»[4]، ويؤكد الشوكاني أن: «قتل المرتد عن الإسلام متفق عليه في الجملة وإن اختلفوا في تفاصيله»[5]، وعند تتبع مذاهب الفقهاء نجد صحة دعوى هذا

---

(١) انظر تخريجه ص: ١٥من هذه الدراسة.

(٢) فتح الباري: ١٢/٢٠١-٢٠٢، ويقول المباركفوري عند شرحه للحديث: «والمفارق للجماعة» صفة مولدة للتارك لدينه، أي الذي ترك جماعة المسلمين وخرج من جملتهم، وانفرد عن أمرهم بالردة، التي هي قطع الإسلام قولاً أو فعلاً أو اعتقاداً، فيجب قتله إن لم يتب» تحفة الأحوذي ج: ٤/٥٤٧، وضمن هذا السياق يرى النووي أن «قوله ﷺ والتارك لدينه المفارق للجماعة [هو] عام في كل مرتد عن الإسلام، بأي ردة كانت، فيجب قتله إن لم يرجع إلى الإسلام» شرح النووي على صحيح مسلم ج: ١١/١٦٥.

(٣) نيل الأوطار: ٧ ص: ١٤٧، وانظر: السيل الجرار: ٤/٣٧٢

(٤) فتح الباري: ١٢/٢٠٢.

(٥) السيل الجرار: ٤/٣٧٢

الإجماع، أو الاتفاق، فقتل الرجل المرتد هو مذهب الحنفية[1] والمالكية[2] والشافعية[3] والحنبلية[4] والزيدية[5] مع ملاحظة أن هؤلاء الفقهاء استدلوا بنفس الأدلة[من بدل ... لا يحل ...].

أما المرتدة: فقد ذهب الحنفية إلى عدم قتلها، مخالفين بذلك جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنبلية والزيدية[6]، وإنما لم يقولوا بقتل المرتدة استدلالاً بأحاديث عامة ينهى فيها النبي ﷺ عن قتل النساء، ومن هنا استبدلوا القتل بعقوبة الحبس والتعزير[7].

بعد ما تقدم من الأدلة الدالة على أن الردة بحد ذاتها موجبة للقتل –بغض النظر عن وجود حرابة أو خروج على النظام العام– فهل يبقى الحديث الذي استدل به المؤلف مشكلا وهو: عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: "لَا يَحِلُّ قَتْلُ مُسْلِمٍ إِلَّا فِي إِحْدَى ثَلَاثِ خِصَالٍ: زَانٍ مُحْصَنٌ فَيُرْجَمُ وَرَجُلٌ يَقْتُلُ مُسْلِماً مُتَعَمِّداً، وَرَجُلٌ يَخْرُجُ مِنَ الْإِسْلَامِ فَيُحَارِبُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَرَسُولَهُ فَيُقْتَلُ أَوْ يُصَلَّبُ أَوْ يُنْفَى مِنَ الْأَرْضِ"؟

---

(١) يقول الجصاص: «المرتد يستحق القتل بنفس الردة دون المحاربة» أحكام القرآن: ٤/ ٥٢، ويقول الكاساني: «الردة توجب إباحة الدم» بدائع الصنائع: ٥/١٥٦، وانظر: السرخسي، المبسوط: ٥/ ٤٩

(٢) يقول ابن عبد البر: «من ارتد عن الإسلام استتيب ثلاثا بعد أخذه، فإن تاب وإلا قتل» الكافي في فقه أهل المدينة، وفي التاج والإكليل: «واستتيب[المرتد] ثلاثة أيام بلا جوع وعطش ومعاقبة ما لم يتب، فإن تاب وإلا قتل. قال الرسول ﷺ: «من بدَّل دينه فاقتلوه» التاج والإكليل: ٦/ ٢٨١.

(٣) يقول الشيرازي: «إذا ارتد الرجل وجب قتله» المهذب: ٢/ ٢٢٢، ويقول النووي: «وإن أقام على الردة وجب قتله» التنبيه ج: ١/ ٢٣١،

(٤) يقول بن قدامة «الردة أمر يوجب القتل» المغني: ٩/ ٢٤، ويقول البهوتي عن المرتد: «الردة سبب يبيح دمه» كشاف القناع: ٦/ ١٨١، وانظر: الكافي في فقه ابن حنبل: ٤/ ١٥٧.

(٥) يقول الشوكاني: «مجرد الكفر يوجب القتل» نيل الأوطار: ٧ ص: ١٤٧، وانظر له: السيل الجرار: ٤/ ٣٧٢

(٦) انظر: العبيدي، التاج والإكليل: ٦/ ٢٨١، الشافعي، الأم: ١/ ٢٦١، الكافي في فقه ابن حنبل: ٤/ ١٥٧، السرخسي، المبسوط ١٠/ ١٠٩،

(٧) انظر، السرخسي، المبسوط: ١٠/ ١٠٩.

الجواب لا، وعليه يكون هذا القيد "فيحارب الله" جاء بياناً عن الموقف الذي يتخذ من المحاربين، بدلالة مطابقة هذا القيد لآية المحاربة من حيث العقوبة ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٣٣﴾ [المائدة]، ولا يشكل هنا قوله: «يخرج من الإسلام» فهذه الزيادة خرجت مخرج المبالغة في تعظيم ذنب البغي[١]، فالحديث مقصود به "قطاع الطريق"، ويؤيد هذا أن البيهقي ذكر هذا الحديث بعد آية المحاربة[٢].

وزيادة على هذا فإن عائشة رضي الله التي روت هذا الحديث، روت أيضاً عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا يحل دم امرئ مسلم، إلا رجل زنى بعد إحصانه أو كفر بعد إسلامه أو النفس بالنفس[٣]»، «وبكل حال فحديث عائشة رضي الله عنها ألفاظه مختلفة، وقد روى عنها مرفوعاً وروي عنها موقوفاً وحديث ابن مسعود رضي الله عنه [لا يحل دم امرئ...] لفظه لا اختلاف فيه، وهو ثابت متفق على صحته»[٤]، أي أنه أصح من حديث عائشة رضي الله عنها.

أما قول الباحث إن التأكيد تعطيل للدلالة والتقييد إعمال لها – قاصداً من وراء ذلك تقييد حديث من بدل دينه فاقتلوه – والإعمال أولى من الإهمال، ثم أحال في الحاشية إلى كتاب المحصول لفخر الدين الرازي، وبالرجوع إلى الكتاب المذكور وبنفس المكان نجده يقول "واعلم أن التأكيد وإن كان حسناً إلا أنه متى أمكن حمل الكلام على فائدة زائدة وجب صرفه إليه"[٥]، ولكن هذا الكلام – فيما يبدو لي – لا ينطبق على هذه المسألة، لأنه عندما تحدث عن التأكيد قصد به التأكيد المعروف في اللغة، وهو أن يؤكد الكلام بألفاظ معينة كالنفس والذات ...أو بتكرير الكلام، وهذا لا ينطبق على هذه المسألة، لأنه ليس

---

(١) انظر: الشوكاني، نيل الأوطار: ١٤٨/٧
(٢) انظر: سنن البيهقي الكبرى: ٢٨٢/٨-٢٨٣
(٣) السنن الكبرى: ٢٩١/٢، رقم: ٣٤٨٠
(٤) ابن رجب، جامع العلوم والحكم ص: ١٢٨.
(٥) المحصول: ٢٥٩/١.

تأكيداً حقيقياً فقوله: "المفارق" لا يمكن أن يكون تأكيداً حقيقياً لـ"للتارك"وإنما تفسير يحمل جانباً من التأكيد، والمقصود بالتفسير -هنا- أن الارتداد فيه مفارقة للجماعة، فهو يفارقهم فكرياً، حيث ارتد، ويفارقهم بدنيا، كعدم حضور الصلوات والدفن في مقابر المسلمين، والتفريق بينه وبين زوجه، وهذه هي الفائدة من قوله "المفارق" ولأجل هذا لا تكون توكيداً بمعنى التوكيد عند العرب، وحتى لو اعتبرنا ذلك تأكيداً فالتأكيد فيه محاسن، ومن محاسنه كما قال الرازي في نفس الصفحة "يدل على شدة اهتمام القائل بذلك الكلام"، وذلك كقولنا في الآذان "حي على الصلاة حي على الصلاة"، **فالتأكيد فيها ليس إبطالا للدلالة**، بل التقييد الذي يريده الباحث **فيه إبطال لدلالة الارتداد**، وذلك أنه جعل المفارقة قيداً يضفي على المرتد صفة جرمية زائدة على مجرد الكفر تتمثل بالخروج على الجماعة، ومفاد ذلك أنه إن ارتد ولم يتلبس بجرم الخروج على الجماعة لا يقتل.

بعد هذا النقد نختم نقدنا بما ختم به الباحث نقده لمن قال بتخصيص أو نسخ آية "لا إكراه في الدين"، يقول الباحث: «نخلص بعد هذا النقد لمقولات النسخ والتخصيص إلى تأكيد مقولة ابن تيمية حول هذه الآية: "وجمهور السلف على أنها ليست منسوخة ولامخصوصة، وإنما النص عام فلا نكره أحداً على الدين، والقتال لمن حاربنا، فإن أسلم عصم ماله ودمه، وإذا لم يكن من أهل القتال لا نقتله"[(١)]

يوهم كلام الباحث -هنا- أن ابن تيمية لا يقول بقتل المرتد، ووجه الإيهام أن الباحث رفض أن تكون آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ...﴾ منسوخة أو مخصَّصة بأحاديث قتل المرتد، ثم نقل بعد ذلك مباشرة قول ابن تيمية، وابن تيمية عندما رفض أن تكون الآية منسوخة أو مخصصة لم يكن في حسبانه نسخها أو تخصيصها بقتل المرتد، وإنما تحدث عن صلة هذه الآية بمن لم يسلم بعد، ممن كان من أهل الكتاب، أما من أسلم ثم ارتد، فهو غير مقصود بهذه الآية، والذي قام به الباحث أنه نزع هذه الآية من سياقها العام وحاول توظيفها[(٢)]،

---

(١) ص: ٤٨ نقلا عن الدكتور وهبة الزحيلي

(٢) وذلك أن الدكتور وهبة الزحيلي عندما نقل قول ابن تيمية، لم ينقله ضمن العلاقة بين هذه الآية وبين آيات القتال وأحاديث الردة، وهل هي منسوخة أو مخصوصة بهما أم لا؟.انظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ص: ٧٨ ٨٢، وكان على الباحث أن يلاحظ السياق الذي ورد فيه كلام ابن تيمية عند الدكتور وهبة الزحيلي.

ولو تمعن الباحث بالنص الذي نقله لأدرك مقصد ابن تيمية، ففي النص نفسه يقول ابن تيمية: «فإن أسلم عصم ماله ودمه»، فالحديث هنا عن كافر لم يسلم، لا عن مسلم ارتد، فلماذا نوسع من دلالة كلام ابن تيمية لنوهم القارئ أن ابن تيمية يقول بعدم نسخها وتخصيصها!.

ولعل الذي أشكل على الباحث هو قول ابن تيمية: «فلا نكره أحداً على الدين» ولكن لو نظر إلى السياق الذي ورد فيه كلام ابن تيمية، عند الدكتور وهبة الزحيلي، ونظر إلى قول ابن تيمية: «فإن أسلم» لعلم أن ابن تيمية لم تخطر في ذهنه مسألة الردة عندما ساق النهي عن الإكراه في الدين، وذلك لأن ابن تيمية ينص على قتل المرتد[1]، بل ينص على إكراه المرتد، وإكراه الكافر الحربي، وأن هذا الإكراه محمود عنده، وهذا كلامه.

«والإكراه قد يكو ن إكراهاً بحق، و قد يكو ن إكراهاً بباطل. فالأول: كإكراه من امتنع من الواجبات على فعلها، مثل إكراه الكافر الحربي على الإسلام، أو أداء الجزية عن يد وهم صاغرون، و إكراه المرتد على العو د إلى الإسلام»[2]

مع ملاحظ أن العموم الذي قصده ابن تيمية - والذي نقله الباحث - هو عموم لأهل الكتاب المستأمنين، فلا يكرهون على الإسلام، وفي هذا يقول «فإن إكراه أهل الذمة على الإسلام غير جائز»[3]

بعد هذا النقد نكمل دراسة الآيات التي جعلها المؤلف مؤسسة بشكل مباشر للقول بحرية الاعتقاد، ولما كانت آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ...﴾ هي الآية الأولى المؤسسة لحرية الاعتقاد - وقد درسناها - ننتقل إلى الآية الثانية.

٢ - النص الثاني في التاصيل بشكل مباشر لحرية الاعتقاد: قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ۝٩٩﴾ [يونس]

(١) يقول ابن تيمية: «المرتد يقتل بالسيف «مجموع الفتاوى: ٢٩٨/٧
(٢) مجموع الفتاوى: ٤٦٣/٨
(٣) الجواب الصحيح: ٣١٣/١، وأشار إلى آية لا إكراه.

يقول الباحث في البعد الدلالي لهذه الآية: «يفيد النص حكماً تكليفياً بمنع الإكراه في الدين... [وذلك لأن] الإكراه في الدين، يتنافى مع مشيئة الله التي اقتضت أن يكون الناس أحراراً... [والله] لم يكرههم؛ لأن الإكراه ينافي التكليف الذي أراده الله، وقد أكدت آيات كثيرة مشيئة الله هذه. ومنها... ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨﴾ [هود]، هذا ويتضمن النص بيان طبيعة دعوة الرسول ﷺ، وهي: الإرشاد، والتبشير، والإنذار، ثم تركهم إلى عقولهم وضمائرهم من غير إكراه ولا إلحاح ولا تشديد»(١)

هذا أهم ما أراد إبرازه من دلالات في هذه الآية، ويمكن أن نلخص البعد الدلالي للآية – كما أراده الباحث – في محورين:

الأول: يتنافى الإكراه في الدين مع المشيئة الإلهية التي اقتضت أن يكون الناس أحراراف.

الثاني: قام الرسل بوظائفهم من إرشاد وإنذار، ثم تركوا الناس من غير أن يمارسوا عليهم أي نوع من الإكراه.

من خلال النظر في هذين المحورين يمكن القول: إن التكلف بادٍ في تعميم دلالة الآية، فأين دلالة الآية على حرية الاعتقاد بمفهوم يشمل عدم قتل المرتد؟، باعتبار أن قتله يتعارض مع حرية الاعتقاد!، والذي دعا إلى طرح هذا السؤال هو قول الباحث في خلاصة مبحث الردة: «إن ما قدمناه في دراستنا لآية ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ **والآيات المؤصلة لحرية الاعتقاد** – ومنها هذه الآية – ، ولموضوع الردة كما عرض له القرآن يؤكد لنا **عموم النهي عن الإكراه في الدين بما يشمل المرتد الذي يكفر بعد الإسلام**»(٢).

---

(١) ص: ٥٢ من حرية الاعتقاد.

(٢) ص: ١٢٦. ويقول في صدر مبحث الردة متحدثاً عن الآيات المؤصلة لحرية الاعتقاد–ومنها: هذه الآية –» تبين–من الآيات المؤصلة لحرية الاعتقاد–انتفاء النسخ والتخصيص فيها، وتأكد العموم فيها «حرية الاعتقاد: ص: ١٠٥، ومثل هذا الكلام نجده في الخاتمة النهائية: «اتضح أن دلالتها [أي النصوص المباشرة]... عامة غير مخصوصة «ص: ١٨٣. والعموم عنده يشمل المرتد

نقول هنا إن موضوع النص، هو حرص النبي ﷺ أن يؤمن قومه، ولشدة هذا الحرص نزل منزلة من يحاول إكراه قومه الذين كان يحرص على إيمانهم، وفي هذا تسلية للنبي ﷺ وتخفيف من أعباء الدعوة، ولو أخذنا حكماً تكليفياً من هذا النص، فهو لا يتجاوز النهي عن إكراه من لم يؤمن بعد، وتكون دلالتها مساوية لدلالة ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، وليس لها أي صلة بمن آمن ثم ارتدَّ.

٣ - النص الثالث في التأصيل بشكل مباشر لحرية الاعتقاد، قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام: ﴿قَالَ يَٰقَوۡمِ أَرَءَيۡتُمۡ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي وَءَاتَىٰنِي رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتۡ عَلَيۡكُمۡ أَنُلۡزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمۡ لَهَا كَٰرِهُونَ ٢٨﴾ [هود].

أهم ما قاله الباحث في البُعْد الدلالي لهذه الآية أن فيها: «تقريراً عملياً لمبدأ حرية الاعتقاد، وكيف مارسه الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - مع أقوامهم حيث توقفوا عند حدود الحوار، وإبداء الرأي، وأعلنوا أن الإكراه في الدين غير مشروع، وليس من صلاحيتهم»[1].

عند التأمل في هذا الكلام وفي دلالة الآية تجدها كسابقتها، إذ هي تتحدث عن قوم لم يؤمنوا بعد، والقول بعمومها لتشمل المرتد نوع من التكلف، وما وجهناه من نقد حول فهم الآية السابقة يوجه هنا.

٤ - النص الرابع في التأصيل بشكل مباشر لحرية الاعتقاد قوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمۡ سُرَادِقُهَاۚ وَإِن يَسۡتَغِيثُواْ يُغَاثُواْ بِمَآءٖ كَٱلۡمُهۡلِ يَشۡوِي ٱلۡوُجُوهَۚ بِئۡسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتۡ مُرۡتَفَقًا ٢٩﴾ [الكهف].

دلالة هذه الآية -كما ذكر المؤلف-: «أنه جاء الحق، وزاحت العلل، فلم يبق إلا اختياركم ما شئتم من الأخذ في طريق النجاة أو الهلاك[2]، وختم الحديث

(١) ص: ٥٦.
(٢) ص: ٦١.

عن هذه الآية بقوله: «فإذا تبين أن التخيير مقصود في الآية كانت دلالتها على حرية الاعتقاد صريحة ومباشرة»(١)

نلحظ في هذه الآية ما لحظناه في الآيتين السابقتين، فيما يتصل بحرية الاعتقاد الشامل لحق الارتداد، فأين الدلالة الصريحة والمباشرة في إعطاء المرتد حق الردة بدون عقوبة دنيوية، باعتبار أن ذلك داخل تحت حرية الاعتقاد!

ونختم الحديث عن هذه الآية، بالحديث عن موقف الباحث ممن يقول: بأن الآية تفيد التهديد والوعيد، يقول الباحث: «اتجه الأشاعرة إلى تأويل قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ على معنى التهديد والوعيد تبريرا لفهم القسم الأول من الآية: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ﴾ على أن الله هو مصدر الهدى والضلال، وبناء على هذا فإن الآية لا تفيد التخييرعندهم»(٢)

نسجل على هذا النص الملاحظات التالية:

١ – يفهم من قوله السابق أن الأشاعرة هم وحدهم من حمل الآية على معنى التهديد والوعيد، وهذا غير سديد، فالمعتزلة – وهم أكثر من منح الإنسان حرية في الاختيار – حملوا هذا النص على معنى التهديد والوعيد، يقول القاضي عبد الجبار في هذا النص القرآني السابق: «المراد به التهديد والتقريع»(٣).

٢ – يفيد ما نقله عن الأشاعرة في أول الكلام، مع النتيجة التي قالها عنهم في نهاية الكلام، أن الآية لا تفيد التخيير عندهم، وهذا غير سديد، وذلك أن حملهم للنص على معنى التهديد والوعيد لا يترتب عليه عدم التخيير، وهذا نلحظه من حمل المعتزلة لهذه الآية – كما نقلنا عن القاضي عبد الجبار – على معنى التهديد ولم يترتب على هذا الحمل انتفاء التخيير.

٣ – يبدو مما سبق عدم وضوح مفهوم التهديد والوعيد وعلاقته بالتخييرعند

---

(١) ص: ٦٢.

(٢) ص: ٦١.

(٣) متشابه القرآن: ٤٧٥.

الباحث، ويظهر هذا عند قوله في تحديد من ذهب إلى حصر دلالة الآية بالتهديد: «اتجه معظم المفسرين إلى نفي دلالة التخيير التي تضمنها قوله ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ متأولين بأنها لا تفيد أكثر من التهديد والوعيد، وأنها لا تتضمن حقيقة الأمر بالتخيير بين الإيمان والكفر وترك الحرية للإنسان»[١].

٤ - خشي الباحث من حمل الآية على التهديد، إلغاء اختيار الإنسان، وهذا ما دعاه إلى نسبة هذه المسألة إلى الأشاعرة، وهذا ما جعله يقول أيضاً: «ومعنى التهديد لا يستقيم في الأمر بالإيمان، إذ الإيمان مطلوب وفيه النجاة... فتعين أنها [أي الآية] للتخيير]»[٢]، ولكن هذا الإشكال يزول وسرعان ما نعرف أن من نفى التخيير في هذه الآية بين الإيمان والكفر، ليس مقصده نفي اختيار الإنسان، وإنما مقصده أن الله لا يمكن أن يخير بين شيئين إلا إذا تساوت نتائجهما، وهذا منتف بين الإيمان والكفر، لأن فيه إعطاء لمشروعية عدم العقاب في الآخرة، وذلك أن التخيير في هذه الحالة يساوي الإباحة، والإباحة لا تكون إلا في شيئين متساويين في النتيجة من حيث الاختيار.

ولنضرب مثالا على ذلك - نميز فيه بين التخيير في حقيقة الشيء المخير فيه والذي نفاه المتكلمون والمفسرون في هذه الآية، وبين التخيير الذي يُمنح للمخاطب - ما لو قال الأب لابنه: جالس من شئت زيداً أو عمراً، وكان كلاهما متساويين في الدرجة عند الوالد، فهذا الاختيار الممنوح للابن هو اختيار من حيث حقيقة الشيء المخير فيه، وذلك للتساوي بين زيد وعمرو عند الأب.

أما لو قال الأب لابنه جالس زيداً أو عمراً، وكان زيد سيئ الأخلاق، والأب يكره ذلك، فالتخيير هنا لا ينصب على الشيء المخيَّر فيه، باعتبار عدم

---

(١) ص: ٥٩.
(٢) ص: ٦٢.

مساواتهما عند الأب، وليس للابن أن يحتج على أبيه فيما لو عاقبه على مجالسة زيد، لأن كلام الأب يحمل هنا على التهديد، والتخيير الممنوح للابن هو تخيير من حيث قدرته على مجالسة كلا الطرفين.

وهذا هو شأن الآية، فهي محمولة على التهديد، ولا أدل على ذلك من التعقيب الذي جاء مباشرة ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا﴾، وهو تعقيب يحمل في مضامينه التهديد والوعيد لمن اختار طريق الكفر على الإيمان

والخلاصة خروج الكلام الإنشائي [من أمر ونهي واستفهام...] عن غير سياقه المعتاد يفهم ضمن علم البلاغة، لأن قوله تعالى: «فليكفر» أمر، وحاشا لله أن يأمر بالكفر، وعليه خرج هذا الأمر من الدلالة على الطلب – الذي هو الدلالة الأصلية للأمر – إلى الدلالة على التهديد كما أنه قد يخرج إلى التسوية والإرشاد والالتماس... والفيصل في تحديد ذلك دلالة السياق مع درجة المخاطَب، ونوع الخطاب.

٥ – **النص الخامس في التأصيل بشكل مباشر لحرية الاعتقاد** قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُۥ دِينِى ﴿١٤﴾ فَٱعْبُدُوا۟ مَا شِئْتُم مِّن دُونِهِۦ قُلْ إِنَّ ٱلْخَٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْخُسْرَانُ ٱلْمُبِينُ ﴿١٥﴾﴾ [الزمر]

يقول الباحث في بعدها الدلالي: «والذي يترجح أن الآية تدل على استقلالية الأديان عن بعضها..وكأن الرسول يقول لهم هذه طريقي أخص الله بالعبادة ...أما انتم فامضوا في الطريق الذي تريدون، واعبدوا ما شئتم من دونه على أن تعلموا مصير اختياركم»(١)

هذا خلاصة ما أراده قوله في دلالة هذه الآية، ونقول فيها كما قلنا في الآيات السابقة لا صلة لها بحق المرتد في الردة بدون عقوبة دنيوية.

---

(١) ص: ٦٣.

٦ – **النص السادس في التأصيل بشكل مباشر لحرية الاعتقاد قوله تعالى:**
﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٥ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۝٦﴾ [الكافرون]

هذه السورة تمثل آخر استدلال للمؤلف لتأسيس حرية الاعتقاد بشكل مباشر، ولا نريد أن نكرر ما قلناه سابقا من أن هذه السورة لا تدل على ما يريد، وكل ما قلناه في الآيات السابقة ينطبق على هذه السورة.

لكن نقف هنا عند قول الباحث: «لجأ المفسرون إلى مقولتين تحولان دون دلالة الآية على حرية الاعتقاد، وهما النسخ والتأويل ...أماالتأويل فهو حمل دلالة الآية على معنى التهديد والوعيد[(١)] ويقول معترضاً على جعل السورة حاملة لمعنى التهديد «أما احتمال الوعيد والتهديد في السورة فهو ما لم يشر إليه؛ إذ لم تقرر السورة أي عقوبة، كما لم تتضمن أسلوباً يشيرعلى أحدهما»[(٢)]

ما نقلناه هنا يؤكد ما قلناه سابقا من أن الباحث يشعر بوجود تنافر بين حمل النص على معنى التهديد، وبين القول بمنح الاختيار للإنسان، وهذا غير سديد، لأن هناك اختلافاً في المورد، فالتهديد مرتبط بنوعية الشيء الذي يطلب منك أن تختار بينه وبين غيره، أما الاختيار فهو مرتبط بالفاعل الذي يقوم بعملية انتقاء وفرز مما هو موضوع أمامه من خيارات، وتأسيسا عليه، فالقول بالتهديد لا يقف حاجزاً أمام عملية الاختيار.

ومن جهة أخرى فإن حمل النص على معنى التهديد والتقريع، ليس عملية تأويل للنص، وإنما هو حكم على النص من خلال بعدها البلاغي، وهذا الحكم يفهم من الأسلوب، مع الأخذ بعين الاعتبار نوعية المخاطب، وطبيعة الأمر المخاطب فيه، وذلك أن الكفار عجزوا عن الوقوف أمام سير الدعوة، فكان

(١) ص: ٦٥
(٢) ص: ٦٥.

المطلب الأخير لهم دعوة النبي ﷺ ليشتركوا معه في عبادة الله، على أن يشترك هو معهم في عبادتهم.

فجاء الخطاب الإلهي رافضاً لهذه الدعوة، ومفاد هذا الرفض أن الكل ينبغي أن يتوجه إلى الله، وليس من العدل والإنصاف أن يتساوى الله مع الحجارة التي يعبدون، وهذا هو معنى التهديد والوعيد، ولو لم نحمل الكلام على معنى التهديد والوعيد، لكان معنى ﴿وَلَآ أَنتُمۡ عَٰبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ﴾ أن الله يطلب من نبيه ﷺ أن يخاطب الكفار، قائلاً لهم لا تعبدوا الله الذي أعبده، لأن لكم ما تعبدونه من الآلهة! وَلَكان معنى قوله ﴿وَلَآ أَنتُمۡ عَٰبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ﴾ أنه يقر عبادتهم إقرار موافقة ورضى!

المبحث الثالث

نقد فهم المؤلِف للنصوص التي يراها تدل دلالة غير مباشرة في تأصيل هذه الحرية

هذا المبحث سماه الباحث «النصوص القرآنية غير المباشرة في تأصيل حرية الاعتقاد» وأدرج تحت هذا العنوان أربعة عناوين فرعية هي:

١ - الاختلاف في الرأي طبيعة البشر التي أرادها الله

٢ - تحديد وظائف الرسل.

٣ - الدعوة إلى التفكير ونبذ التقليد.

٤ - الدعوة إلى الحوار وإبداء الرأي.

هذه العناوين الفرعية عنده هي الدليل غير المباشر، على وجود حرية الاعتقاد، ومنها: عدم قتل المرتد.

مناقشة العناوين الفرعية:

١ - الاختلاف في الرأي طبيعة البشر التي أرادها الله.

خصص الباحث لهذا العنوان ثلاث صفحات، ملئت بالآيات القرآنية،

وافتتحه بقوله: «من الحقائق القرآنية التي تشير إلى حرية الاعتقاد التي متع الله بها الإنسان أن إرادة الله في خلقه اقتضت أن يكونوا مختلفين إذ خلقهم مختارين وابتلاهم بالتكليف» ثم أدرج تحت هذه المقولة دلالتين للآيات القرآنية:

الدلالة الأولى: الآيات التي شاء الله فيها أن لا يكون الناس أمة واحدة:

ساق تحت هذا العنوان الآيات التي دلت على عدم جعل الله الناس أمة واحدة، ولم تخرج الآيات عن هذه الدلالة، ومن هذه الآيات: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [هود]

الدلالة الثانية: الأصل في نشأة البشر أنهم كانوا أمة واحدة، ولكن حصل الاختلاف بينهم وذلك بمشيئته، ولم يردهم إلى الوحدة، مع قدرته عزوجل أن يجعلهم مختارين الطريق التي يرضاها لهم، ولكن لم يرد ذلك، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١٩﴾﴾ [يونس]، ثم ختم هذا المبحث بقوله: «بناء على كون الاختلاف أمراً حتمياً، وقضاء إلهياً، وأهم ما يمكن أن يكون محلاً للاختلاف هو العقائد والأديان، فإن مآل هذه الحقيقة التكوينية تقرير حرية الاعتقاد»(١)

المناقشة:

يلاحظ على هذا المبحث أنه بعيد عن محل الخلاف، وهو أن هذه الآيات تؤسس لحرية الاعتقاد الشاملة لحق الارتداد، بدون تجريم قضائي – وأنَّ إدراج الباحث لهذه الآيات، نوع من الخبط الفكري؛ ذلك أن كل ما يفهم من هذه النصوص القرآنية أن الله شاء أن يترك للإنسان حرية الاختيار، وإلا لبطل الثواب والعقاب، ولكن منْح الإنسان حرية الاختيار لا يلغي العقوبات المترتبة

(١) انظر ما نقلناه حرفيا أو بالمعنى ص: ٦٦-٦٩ من حرية الاعتقاد

على هذا الاختيار، فالإنسان مختار في إقدامه على الإيذاء والظلم، وقد يختار إتيان الفواحش من الزنا وشرب الخمر... فهل مشيئة الله التي جعلته مختاراً تلغي عنه العقوبات الدنيوية المترتبة على هذه المرتكبات!.

وزيادة في تحقيق هذه المسألة نقول: إن الإنسان قبل إقدامه على أي سلوك، سواء أكان السلوك متصلاً بالنظرأم بالعمل، فهو في حل من تبعات هذا السلوك قبل الإقدام عليه، أما بعد الإقدام فإن هذا الإقدام تترتب عليه تبعات – والحديث هنا من الجانب القضائي، لأن الحكم على المرتد هو أمر قضائي – وأساس هذه التبعات قائم على حرية الاختيار الممنوحة للفاعل قبل الدخول في الفعل، وهذا شأن كل التصرفات التي يقوم بها الإنسان من بيع وشراء ورهن وزواج ..ومن ذلك أيضاً: الدخول في الدين الإسلامي، فلا يمكن أن تقاس التصرفات بعد الشروع في الفعل – ومن ذلك اختيار الدين – على ما قبل الشروع.

وباختصار يتعذر علينا أن نجعل من هذه النصوص، دليلاً على إعطاء الحرية الفكرية بما فيها حرية الارتداد.

٢ – تحديد وظائف الرسل:

يقول الباحث «لو كان الإكراه في الدين مشروعاً في دينٍ من الأديان، أو عصر من العصور، لكان الرسل هم أول من كُلِّف به أو مارسه...هذا، و تعتبر وظائف الرسل كما حددها القرآن، من الأسس التي اعتمد عليها في تأصيل حرية الاعتقاد، وقد حدد القرآن وظائف الرسل بما يلي (الإنذار، التبشير، البلاغ، الشهادة على الأمة، التصديق، البيان، الدعوة، تلاوة آيات الله، التزكية وتعليم الكتاب والحكمة، التذكير، الوعظ، النصح) "[(١)].

بعد ذكْره لهذه الوظائف أدرج عشرات من الآيات تحت كل وظيفة، مع أن هذه الآيات، لا صلة لها بحرية الاعتقاد أساساً.

ولنأخذ مثالا على ذلك **وظيفة التبليغ:**

---

(١) حرية الاعتقاد، ص.٦٩–٧٠

وظيفة التبليغ:

نكر الباحث تحت هذه الوظيفة عشرات من الآيات، التي تتحدث عن التبليغ، مثل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنسَانَ كَفُورٌ ﴿٤٨﴾﴾ [الشورى] وقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿١٢﴾﴾ [التغابن].

ثم ختم المبحث بقوله: «بهذا الوضوح حدد القرآن وظائف الرسل..لذلك لا توجد أي إشارة – لا من قريب ولا من بعيد – إلى أن الرسل **اكرهوا احدا في الدين**»(١).

المناقشة:

يلاحظ على هذا المبحث أنه لا صلة له بحرية الاعتقاد، فليس صحيحاً هذا الإطلاق في وظائف الرسل، فإذا كان قتل المرتد نوعاً من الإكراه كما يرى الباحث، فهي إذاً وظيفة من وظائف الرسول ﷺ، وإلا كيف يقول لنا: «من بدل دينه فاقتلوه(٢) ولا تكون هذه وظيفة من وظائفه!.

قد يُعترض على هذا الكلام، بأن الباحث قصر بحثه على القرآن، ولم يجد فيه من وظائف الرسول ﷺ ما جاء في قتل المرتد.

نقول على فرض التسليم بصحة هذا المنهج، ومع قناعتنا بخطئه، وقد بينا ذلك من قبل، فإن هذا الحصر غير صحيح، فوظائف الرسول أوسع من ذلك، ولم يقم الباحث بحصر دقيق لها، فأين وظيفة الجهاد في سبيل الله التي خاطبه الله بها في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ

---

(١) انظر فيما نقلناه عنه حرفياً أو بالمعنى: ص٦٩-٨١ من حرية الاعتقاد

(٢) رواه البخاري في كتاب استتابة المرتدين المعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم ٦/٢٥٣٧، رقم: ٦٥٢٤.

وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿٩﴾﴾ [التحريم] وأين وظيفة إقامة الأحكام الشرعية والعدل بين الرعية، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة]

ولو تفطن الباحث إلى قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة] لعلم أنه يندرج تحت الحكم بما أنزل الله، تطبيق الحدود، ومنها قتل المرتد، حتى لو لم يقع التنصيص على ذلك.

ثم إن مما تستدعيه وظيفة **التبليغ** التي ذكرها الباحث، أنْ يقوم النبي ﷺ بتبليغ القرآن، والقرآن دعا إلى طاعة الرسول، قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧].

وعليه فمن النتائج المنطقية أن يكون حكم المرتد الذي وصلنا عن طريق السنة، ثابتاً من جهة وظيفة التبليغ عن الله، وليس هذا الكلام خاصاً بهذا الحكم، بل هو شأن السنة كلها، فهي مشرعة لنا من خلال وظيفة التبليغ عن الله، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النجم]، وهذا هو الأصل في السنة، إلا ما صدر عن الرسول ﷺ بوصفه قائداً أو مجتهداً... فيمكن أن يُقرَّ على اجتهاده، ويمكن أن يصحح الله له هذا الاجتهاد.

وخلاصة ذلك: أن الذي قام به الباحث هو محاولة لرصد بعض مهام النبي ﷺ، فعدم التنصيص بشكل مباشر على قتل المرتد ليس دليلاً على عدم وجود هذه الوظيفة، بل هذه الوظيفة تندرج تحت وظيفة التبليغ، ووظيفة الحكم بما أنزل الله، وهذا كله في حالة استبعاد السنة بشكل كلي

٣ – الدعوة إلى التفكر ونبذ التقليد:

يقول المؤلف إن «الاعتقاد الصحيح لا يمكن الوصول إليه، إلا عن طريق التفكير الصحيح، فلا يقبل الإيمان إذا لم يكن منبثقاً عن تفكير حر واقتناع ويقين لا يخالطه شك، فلا عبرة بما كان منبثقاً عن تقليد أو إكراه ؛لأن أيا منهما

ليس طريقاً للإيمان فالتقليد... والإكراه رديفان من حيث انعدام الاختيار، ولن يكون أي منهما مجدياً كطريق للإيمان»[1]

هذه خلاصة ما أراد قوله، ثم أورد بعد هذا عشراتٍ من الآيات لتأكيد هذا المضمون، وذلك ضمن عناوين فرعية مندرجة تحتها الآيات، وهذه العناوين هي:

- الدعوة إلى التفكر في آيات الله.
- الدعوة إلى التفكر في خلق الله والآفاق.
- الدعوة إلى التفكر في القرآن.
- الدعوة إلى التفكر في قضايا مختلفة.
- الدعوة إلى نبذ التقليد وتحمل المسؤولية الفكرية.

ولنأخذ الدعوة إلى نبذ التقليد أنموذجاً، من هذه التفريعات، فقد جلب تحت هذا المبحث الآيات التي تنبذ التقليد وتحض على اتباع الله، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ ١٧٠﴾ [البقرة] وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُواْ حَسۡبُنَا مَا وَجَدۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ ١٠٤﴾ [المائدة][2]

يلاحظ على هذا المبحث ما لوحظ على نظائره، فليس له صلة بحرية الاعتقاد بمفهومها الشامل الذي يمنح المسلم حق الارتداد من غير أن تناله عقوبة، وبالتالي لاداعي لإطالة الرد، ولكن نقف على محورين قام عليهما هذا المبحث الفرعي:

الأول: الاعتقاد الصحيح لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق التفكير

(١) حرية الاعتقاد، ص.٨٢

(٢) انظر ما نقلناه عنه حرفيا أو بالمعنى ص: ٨٢-٨٧.

الصحيح، والإكراه – ومنه: القول بقتل المرتد – لا يوصل إلى تفكير صحيح ولا إلى اليقين الإيماني

الثاني: القول بقتل المرتد إكراه، والإكراه رديف التقليد، فالقول بقتل المرتد دعوة إلى التقليد التي حذر منها القرآن.

المناقشة:

بالنسبة للمحور الأول يمكن أن يكون مشكلاً، لو كان المقصد من عقوبة الردة إيصال المرتد إلى حالة اليقين الإيماني والتفكير الصحيح، ولكن هذا المقصد لم يقل به أحد حسب ما أعلم، صحيح أنه يقصد من المحاولات الفكرية بين المرتد وبين أهل الاختصاص – إزالة الشبه التي دعته إلى الارتداد – لإبانة طريق الحق والوصول إلى التفكير السليم، والعقيدة الصحيحة، ولكن سرعان ما يزول هذا المقصد، بعد اتضاح إصرار المرتد على ردته، ويحل محله مقصد آخر هو حماية الدين من أن يكون مرتعاً لمروجي الشبه والطعن في الدين باسم حرية الاعتقاد[1]

أما المحور الثاني فالقول بقتل المرتد ليس دعوة إلى التقليد، وذلك أن التقليد المذموم الذي ذمه القرآن هو ما كان تقليد الآباء والأجداد من غير تبصُّر قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [البقرة].

٤ – الدعوة إلى الحوار وإبداء الرأي:

ذكر الباحث في هذا المبحث الفرعي أهمية الحوار في القرآن، وأن كل دعوة تقوم على التفكيرلا بد أن تستند على الحوار، وان الحوار يعتمد على قواعد العقل كقوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾ [البقرة]، وذكر الباحث حوار القرآن مع المشركين انموذجاً للحوارات

(١) انظر في مناقشة هذه الفقرة ص: ٣١-٣٢.

القرآنية، وأدرج تحت هذا الانموذج آيات كثيرة كقوله تعالى ﴿وَعَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٞ مِّنۡهُمۡۖ وَقَالَ ٱلۡكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٞ كَذَّابٌ ۝٤ أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عُجَابٞ ۝٥ وَٱنطَلَقَ ٱلۡمَلَأُ مِنۡهُمۡ أَنِ ٱمۡشُواْ وَٱصۡبِرُواْ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمۡۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٞ يُرَادُ ۝٦ مَا سَمِعۡنَا بِهَٰذَا فِي ٱلۡمِلَّةِ ٱلۡأٓخِرَةِ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا ٱخۡتِلَٰقٌ ۝٧﴾ [ص][١]

لا نريد أن نطيل في مناقشة هذا المبحث، إذ هو لم يخرج عن المباحث السابقة، فالقول فيها قول فيه، ويمكن أن نزيد شيئاً واحداً هو أن هذه الآيات التي نكرها كنموذج على حوار القرآن مع المشركين، لاصلة لها بالحوار كمصطلح، وإنما هي رصد وتسجيل لمواقف المشركين من النبي ﷺ، وشتان بين الموقف الذي يتخذ من طرف واحد، من قضيةٍ ما، وبين الحوار الذي فيه جدال ومحاورة، وهي عملية تستدعي طرفين على الأقل.

---

(١) انظر: ص٩٢-١٠١ من حرية الاعتقاد

الفصل الثاني
نقد القضايا التي أثارت تساؤلات الباحث حول حرية الاعتقاد

المبحث الأول
الردة وحرية الاعتقاد

هكذا عنون الباحث لهذا المبحث، وقد ذكر في مستهل معالجته لهذا المبحث أن حرية الاعتقاد، تثبت من خلال النصوص القرآنية المؤصلة لهذه الحرية، وذلك بعدم نسخ هذه النصوص أو تخصيصها، وعلى رأس هذه النصوص آية ﴿لَآ إِكْرَاهَ...﴾ التي تجلى فيها العموم بمنع الإكراه[1] وهنا تساءل المؤلف: «ألا تتعارض هذه الحقائق في الآية مع ما هو مذكور في كتب التاريخ والفقه الإسلامي من أن المرتد يقتل؟ وألا يعتبر قتل المرتد إكراها في الدين؟»[2]

وقد وعد أن يجيب عن هذه الأسئلة من خلا ل النقاط التالية:

- علاقة قضية الردة بالآيات المؤصلة لحرية الاعتقاد.
- الردة في القرآن الكريم.
- مواقف الكتاب المعاصرين من قتل المرتد.
- الخلاصة في مبحث الردة.

توزع مبحث الردة عند الباحث تحت هذه المباحث الجزئية، مستهلكاً ثلاثاً وعشرين صفحة من الكتاب.

---

(١) ص: ١٠٥.
(٢) ص: ١٠٥.

ولن نقف طويلا عند هذه المباحث، والذي يسوغ لنا عدم الإطالة:

أنه جعل النصوص القرآنية المؤصلة لحرية الاعتقاد هي الأساس الذي قام عليه مبحث الردة، وظهر ذلك جلياً في خلاصة مبحث الردة عندما قال «إن ما قدمناه في دراستنا لآية: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ والآيات المؤصلة لحرية الاعتقاد، ولموضوع الردة كما عرض له القرآن يؤكد لنا عموم النهي عن الإكراه في الدين بما يشمل المرتد الذي يكفر بعد الإسلام»[1]، وهذا الكلام أكده في مواطن عدة[2]، وقد قمنا بدراسة النصوص التي يراها مؤسسة لحرية الاعتقاد، وبان عند البحث أنها بعيدة عن الردة.

أقصى في هذا المبحث السنة بشكل واضح، وهذا خطأ منهجي جسيم، وقد نقدنا هذا المنهج في مطلع البحث.

وإذا كنا لن نطيل في مناقشة هذا المبحث فإننا سنقف عند أهم ما يريد قوله هنا، وهو رده على من يقول بقتل المرتد الذي يندرج تحت المبحث الجزئي الذي أسماه مواقف الكتاب المعاصرين من قتل المرتد[3].

---

(١) ص: ١٢٦.

(٢) منها في مستهل بحثه عن قضية الردة، ص: ١٠٥، وهذا ما أكده عند حديثه عن الآيات المؤصلة لحرية الاعتقاد عند إبرازه للعموم في هذه النصوص، من ذلك على سبيل المثال ص: ٤٩حيث أكد على عموم النص، ومعنى العموم عنده عدم قابلية النص لأن يُخصص، وفي ذلك رد على من يقول بتخصيصه بالردة.
أما قوله في النص الموضوع في المتن» ولموضوع الردة كما عرض له القرآن: «فإنا لا نعتبر دراسة الردة من خلال القرآن كانت مساوية للآيات المؤصلة لحرية الاعتقاد في إعطاء المسلم الحق في الارتداد، وذلك للمعطيين التاليين:
١ – أنه صرح في أكثر من مناسبة عند حديثه عن الآيات المؤصلة لحرية الاعتقاد أنها عامة عموماً لا يقبل التخصيص، وهو بذلك يرد على من يرى تخصيصاً بالردة أو غيرها، وهو ما لم نعثر عليه في المبحث الذي خصصه للردة، ومن هنا نرى المبحث الأخير أقل أهمية.
٢ – غيَّب السنة بشكل واضح في مبحث الردة، وهذا على خلاف المبحث الذي خصصه للنصوص المؤصلة لحرية الاعتقاد،حيث ذكر بعض الأحاديث، وإن كان بشكل جزئي، وهذا ما جعلنا نعطي النصوص المؤصلة لحرية الاعتقاد أهمية أكثر..

(٣) أما المباحث الجزئية الأخرى فهي: =

مواقف الكتاب المعاصرين من قتل المرتد:

أشار الباحث إلى أن أصحاب هذا الاتجاه، وسعوا من مفهوم الردة للتجاوز إلى ما هو أعم من الكفر، وذلك بجعلهم الردة «استخفافا بالدين... وتمرداً على العبادات والتقاليد والشرائع والقوانين... فالارتداد يرادف جريمة الخيانة العظمى... فهي تغيير للولاء وتبديل للهوية... وخروج على الجامعة الإسلامية... صرح بذلك المرتد أم لم يصرح، فقتل المرتد إنما هو قضاء على عنصر الحرابة المتمثلة بالإعلان عن الكفر والشك في الإسلام»(١)

هذه هي مبررات من يقول بقتل المرتد، وقد اعترض المؤلف على هذه المبررات مسجلاً عليها الملاحظات التالية:

الملحظ الأول: «انطلقت هذه الآراء في تبرير عقوبة الردة من اسقاطات... بعيدة عن الإطار والظرف الذي تحدث عنه الفقهاء؛حيث إنه لا يوجد صدى لما ذكروه في كتب الفقه(٢)

يريد أن يقول هنا: إن الفقهاء تحدثوا عن الردة باعتبارها كفراً بعد

= **علاقة قضية الردة بالآيات المؤصلة لحرية الاعتقاد:** وهو عبارة عن صفحة ونصف ذكر فيها العلاقة بين الآيات المؤصلة لحرية الاعتقاد وبين الردة، ونحسب أننا درسنا هذه الآيات دراسة كافية.

الردة في القرآن الكريم: ذكر فيه الآيات التي تتحدث عن الردة، سواء أكان بلفظ الردة أم الكفر بعد الإيمان مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا(١٣٧)﴾ [النساء]، وقام بعد ذلك بتحليلها وخرج بأهم نتيجة مفادها أن الآيات القرآنية لا تنص على عقوبة دنيوية، وقد قمنا بالرد على هذا الكلام من خلال نقد المنهج. انظر في ذكره لهذه الآيات وتحليلها والنتائج المستخلصة منها ص: ١٠٧-١١٢من حرية الاعتقاد.

الخلاصة في مبحث الردة: ذكر فيها المبررات التي دعته إلى الاقتصار على دراسة الردة من خلال القرآن. وقد قمنا بنقد ذلك انظر: ص: ٧ من هذه الدراسة كما أنه ذكر فيها عدم قتل المرتد، ولكن عدم قتله لا يعني عدم حرمة هذا الارتداد. انظر إلى الخلاصة: ص: ١٢٦-١٢٨من حرية الاعتقاد.

(١) ص: ١١٨.

(٢) ص: ١١٩.

الإسلام، ولم يذكر أحد منهم ما يقوله هؤلاء من أنها نوع من الحرابة أو انسلال من الجامعة الإسلامية... وهذا ما قاله في الملحظ الثاني الذي سجله على أصحاب هذا المنهج

الملحظ الثاني: «تكاد معظم المحاولات... التي ذكرناها تجمع على إسقاط العقوبة على أمر آخر غير الكفر... (الخيانة العظمى – الخروج عن الجامعة – الاستهزاء بالدين – الحرابة...) إلا أن الذي يدعو إلى التساؤل [والكلام للباحث] هو أن أياً من هذه العناصر لم يذكر في تعريف الردة، الذي كاد يجمع الفقهاء على أنه الكفر بعد الإسلام»(١).

من الواضح أن الملحظين عبارة عن ملحظ واحد، فالباحث لم يميز بين تعريف الردة، وبين المقصد من قتل المرتد، فالفقهاء القدامى – الذين نقل عنهم تعريف الردة – قاموا بعملية تحديد للردة؛ لمعرفة من ينسحب عليه هذا التعريف، وما نقله المؤلف عن المعاصرين هو بحث عن تعليل قتل المرتد، فالمورد مختلف، ولو طُلب من المعاصرين تعريف الردة لأتوا بما يقارب قول القدامى، ولو طلب من القدامى البحث عن المقاصد الشرعية من قتل المرتد لقارب قولهم قول المعاصرين، ويمكن أنْ نمثل لذلك بواحد من المعاصرين هو الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، فقد أحال عليه الباحث عندما تحدث عن هذه الاسقاطات، والدكتور البوطي ما كان يقصد التعريف الفقهي، وإنما المقصد الشرعي من قتل المرتد، ولذا نجده عندما تحدث عن التعريف الفقهي قال عن المكفرات القولية: «هي كل ما كان تعبيراً صريحاً عن إنكار ركن من أركان الإسلام أو الإيمان...»(٢)وهذا يتفق مع التعريف الفقهي، ولم يذكر الدكتور البوطي أياً من المقاصد التي يسميها الباحث إسقاطات، وذلك لأنه يتحدث عن تعريف الردة.(٣)

---

(١) ص: ١٢٠.

(٢) كبرى اليقينيات الكونية: ٣٦٧.

(٣) انظر م. س. ص٣٦٣ – ٣٧٠.

بعد هذا ننتقل إلى **الملحظ الثالث** عند الباحث حيث يقول: «أهم نقطة... يعتمد عليها أصحاب هذا الاتجاه هي اعتبار الردة خروجاً على النظام والقانون، وأنها جريمة في كل القوانين... ولدى التأمل نجد أن هناك خلطاً بين أمرين مختلفين[1]، هما: الخروج من الإسلام، والخروج على الإسلام، رغم الفارق الكبير بينهما؛ **إذ الخروج على الإسلام خروج على الدستور يتمثل في حركة** ملموسة تُدرك آثارها، أما **الخروج من الإسلام فلا يتعدى تغيير المعتقد مما لا يؤثر على غير صاحبه ما دام لم يقترن باي عنصر من عناصر الفوضى أو الحرابة أو الفتنة**، ولا يمكن اعتبار مجرد تغيير الفكرة تجاه الدين أو الدستور خروجاً عليه؛ لملحظين:

- **الملحظ الأول:** أن مجرد الإعلان عن الأفكار لا يوصف بالجرمية حتى لو خالفت الدستور، ما دام صاحبها ملتزما بالقوانين والأنظمة في المجتمع والتي تضمن حرية الاعتقاد.

- **الملحظ الثاني:** أن الدستور في المجتمع الإسلامي ينطوي على التنوع، ويضمن لأفراده التعددية الدينية والفكرية، فأهل الكتاب ومن في حكمهم من الذميين هم صنف من أفراد المجتمع الإسلامي لهم ما للمسلمين من حقوق وعليهم ما على المسلمين..لذلك فإن مجرد تغيير المعتقد لا يعد مخالفا للدستور، لا سيما أنه ينص على أنه [لا إكراه في الدين]»[2]

وفيما يتصل بالإعلان عن تغيير المعتقد يقول المؤلف: إن «الإعلان عنصر أساسي من عناصر حرية الاعتقاد [ولكن هذه الحرية] لا تشمل **حق الدعوة إلى هذا التصور، أو ممارسة بعض آثاره**»[3].

المناقشة:

الناظر في كلام الباحث يمكن أن يسجل عليه الملاحظات الآتية:

---

(١) انظر: ص: ١١٨من حرية الاعتقاد

(٢) ص: ١٢١ – ١٢٢من حرية الاعتقاد

(٣) ص: ٢٨ – ٢٩ من حرية الاعتقاد.

أولا: يُفهم من النقل السابق أن الفيصل بين الردة – التي تعني الخروج من الدين – وغيرها – مما يعني الخروج على الدين – هو الإعلان والدعوة، فحق الارتداد مقصور على الإعلان، بحيث لا يشمل الدعوة إلى هذا التصور أو ممارسة بعض آثاره، وعند التأمل لا نجد جواباً دقيقاً نلحظ منه الفرق بين الإعلان عن التصور، والدعوة إليه، ألا يُعد الإعلان بحد ذاته دعوة مضمرة!

وفي والواقع: إن عدم وضع الباحث ضوابطَ دقيقة بين الإعلان عن المعتقد، وبين الدعوة لهذا المعتقد لَدَليلٌ على عسر وضع ضابط بينهما، وأن الإعلان بحد ذاته – ولاسيما في عصرنا عصرالإعلام – دعوة مضمرة للآخرين لتغييرالمعتقد.(١)

ثانيا: يرى الباحث أن تغيير المعتقد، لا يعد خروجاً على الإسلام، وقد أخطأ الباحث هنا، فهو يرى في **دليله الأول**«أن مجرد الإعلان عن الأفكار لا يوصف بالجرمية حتى **لو خالفت الدستور** ما دام صاحبها **ملتزماً بالقوانين والأنظمة** في المجتمع والتي تضمن حرية الاعتقاد»، **فكيف نجمع بين الالتزام بالقانون ومخالفة الدستور**!، مع العلم أن مخالفة الدستور هي مخالفة للقوانين ؛ لأن سمو الدستور يجعله في موضع لا ينبغي فيه لأي قانون أن يخالفه، ومرد ذلك "إلى أن النظام القانوني بكامله يقوم على الدستور"(٢).

---

(١) هذا باختصار، ولتوسع أكثر انظر نهاية هذا المبحث عند الحديث عن المقصد من تشريع قتل المرتد.
لا يعترض على هذا الكلام بأن الدعوة داخلة تحت الحرية الدينية – وهي بعيدة عن بحثه، لأنه قصره على حرية الاعتقاد وذلك لسببين:
الأول: أن البحث الجاد لا ينبغي أن يقتصر على إثارة الإشكال بل أن يجيب عن الإشكال، ولاسيما في أمر يمس العقيدة.
الثاني: أن هذه الإحالة فيها هروب من الجواب،وغموض في تحديد حرية الاعتقاد، ويظهر هذا من خلال عدم الوضوح بين محددات الإعلان عن حق التصور الجديد، وعدم الحق في الدعوة إلى هذا التصور حيث يدخل هذا الأخير في الحرية الدينية عند الباحث انظر، ص: ٢٩ من حرية الاعتقاد.

(٢) كمال الغالي، مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية: ١٢٨،

مع تأكيدنا أن المرتد لا يعتبر ملتزماً بالقوانين، والأنظمة في المجتمع الإسلامي، وذلك راجع إلى طبيعة العلاقة بين السياسي والديني في الإسلام، فالمرتد خارج من الإسلام، والقوانين والأنظمة الكلية مستمدة من الإسلام فالخارج من الإسلام خارج عليها(١).

أما الدليل الثاني للباحث فهو قياس مع الفارق ؛ لأنه يقيس هنا مسألة أهل الكتاب، ومن في حكمهم على مسألة من يتبنى فكرة ثم يرجع عنها، والأولى لها أحكامها، والثانية لها أحكامها، وليست هناك علة مشتركة للقياس.

الملحظه الرابع: الملحظ الرابع هو الملحظ الأخير الذي سجله الباحث على مواقف الكتاب المعاصرين، من قتل المرتد، يقول الباحث في هذا الملحظ: «يعتقد الكثيرون أن ردة المسلم تثير الشكوك في صفوف المسلمين... لكن منهج الإسلام في بناء العقيدة لا يدعو إلى هذا القلق بل لم يبال القرآن بمحاولة أهل الكتاب تشكيك المسلمين بدينهم عن طريق الردة ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ ءَامِنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓا۟ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾ وَلَا تُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ أَن يُؤْتَىٰٓ أَحَدٌ مِّثْلَ مَآ أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَآجُّوكُمْ عِندَ رَبِّكُمْ ۗ قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٧٣﴾﴾ [آل عمران]... فإذا كانت العقيدة مبنية على قواعد صحيحة فلا خوف على صاحبها من ردة فرد في المجتمع... أما بالنسبة للمقلدين فإن إيمانهم عادة يكون كإيمان العجائز وهو أصلب من أن تزعزعه ردة شخص من المسلمين، وإنا لنرى في المجتمع الإسلامي نموذجا مصغرا لذلك؛ فما أن يطرح عالم من العلماء رأياً غير مألوف

---

(١) ما نقصده هنا: أن الذي يتبنى فكرة مناقضة لجوهر الدين - كإنكار الوحدانية . لا يعتبر ملتزما بالقوانين، لأن تبني هذه الفكرة هو خروج على القانون بحد ذاته، ولأجل هذا يترتب عليه قضاء فصل العلاقة الزوجية... ولو سرنا على النهج الذي يقوله الباحث لأتى هذه على كثير من الأحكام الإسلامية، فإذا كان تغيير الفكرة – كإنكار الوحدانية – لا أثر له فلماذا نفصل بينه وبين زوجته ونمنع التوارث...

على العامة حتى نجدهم ينبذونه ويتهمونه... فكيف لو ارتد؟ لن تزيد ردته إلا كرهاً له ونبذاً»[1].

المناقشة:

من الواضح أن المؤلف يخلط بين أمرين: بين الدين كمبادئ وأسس، وبين معتنقي الدين، فلا يلزم من بناء العقيدة الإسلامية على العلم والمعرفة، ودعوتها إلى تحكيم العقل في المعتقدات أن يكون معتنقو هذه العقيدة على هذه الدرجة، وإلا لأصبح التخصص في الجانب النظري العقدي فرض عينٍ على كل مسلم، وذلك يؤدي إلى تكليف لا يطاق، وهذا الأمر واقعي لا يمكن إنكاره، ففي دين عالمي كالإسلام ينتشر المسلمون على أصقاع الأرض، لا يمكن أن نتصور أن يكونوا على درجة عالية لا تؤثر فيهم الشبه، ومن يتصور ذلك يغالط المحسوس، ويقفز فوق الواقع.

وليس مرد هذا دائماً إلى تقصير من المسلمين في القيام بواجب الدعوة، بل كثيراً ما يكون مرده إلى انصراف الناس لتسيير شؤون أمورهم مما تقتضيه أمور الحياة، وإذا كان الواقع كذلك فمن السهولة أن يؤثر التشكيك في معتقدات الناس، من خلال الارتداد.

أما استشهاد الباحث بالآيتين فاستشهاد في غير موضعه، فليس المقصد من هاتين الآيتين أن القرآن لم يكترث بتشكيكهم، بل جاءتا لتبيان ما انطوت عليه نفوس طائفة من أهل الكتاب، من عدم إتباعهم للحق، و محاولتهم ثني المسلمين عن دينهم، وهذا واضح من سياق نص الآيتين ومن السباق واللحاق الذي وردت فيهما هاتان الآيتان ﴿وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٦٩﴾ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٧٠﴾ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٧١﴾ وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ

(١) ص: ١٢٢ – ١٢٣.

ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓا۟ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾ وَلَا تُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ أَن يُؤْتَىٰٓ أَحَدٌ مِّثْلَ مَآ أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَآجُّوكُمْ عِندَ رَبِّكُمْ ۗ قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٧٤﴾ ۞ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾ [آل عمران]

بعد نقدنا للنقد الذي وجهه الباحث لمواقف الكتاب المعاصرين من قتل المرتد، نبين بشكل مقتضب المقصد من قتل المرتد.

المقصِد من قتل المرتد

جاءت الرسالة الإسلامية خاتمة الرسالات، وعامة لكل البشر، وبيّنت أن الإيمان بها يلزم الجميع، ولكنّها لم تكره أحداً على الدخول فيها؛ لأن الإكراه لايولد إيماناً صحيحاً، ولا أدل على ذلك من قوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ﴾ [البقرة]، ولم يثبت في السنة النبوية أنْ أكره النبي ﷺ أحداً على الدخول في الدين، أو أَمَرَ إكراه الناس على الدخول في الدين، لأن غاية ما يتأمله المكرِه من المكرَه أن يستجيب له، وهذه الاستجابة الظاهرية لن تكون دليلاً على الإذعان الداخلي، وإذا كانت هناك استجابة داخلية ورفض داخلي فهو النفاق بعينه.

وإذا دخل المرء في الدين، ترتبت على هذا الدخول حقوق للداخل وواجبات عليه، ومن أهم هذه الواجبات، الانصياع للعقيدة التي دخلها اختياراً، والدفاع عنها، ولا يتنكر لها بقول أو فعل مما يُعد خروجاً وارتداداً عليها.

والأمر المنطقي والحال هذه، أنْ تضع الشريعة عقوبات رادعة، لمن تسول له نفسه الخروج على هذه العقيدة، ويعلن ارتداده، والعقوبة التي وضعتها

الشريعة هي عقوبة القتل، وذلك عملاً بقوله ﷺ "من بدل دينه فاقتلوه"[١] وقوله "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث" ومنهم: التارك لدينه المفارق للجماعة[٢].

هذا القتل هو العقوبة الملائمة لمن يقوم بهذا الصنيع، لأن التنكُّر لهذه العقيدة والخروج عليها، -بعد أنْ دخلها مختاراً غير مكرَه،- هو خروج على النظام الذي ارتضاه، وسعي إلى نسفه، وتشكيك به، واستخفاف بمعتقديه، وذلك يستوجب وضع عقوبة رادعة، ولا أنجع من القتل عقوبة تكون رادعة له ولأمثاله، ممن تسول لهم أنفسهم اللعب بنظام الأمة، والخروج على رابطتها، فالعقوبة جاءت "حماية لحرية العقيدة، من العبث والفساد... [لأن] الدولة الإسلامية قائمة على الدين، فمن خرج منه فقد ناوأها، وخرج عليها، وهو يشبه الآن من يرتكب الخيانة العظمى، ومن فصل الإسلام وأحكامه عن الدولة الإسلامية فقد فصل اللازم عن الملزوم"[٣].

وإذا كان الأمر كذلك فلا ينبغي أن نتصور عقوبةَ الردة على أنها تصطدم مع حرية الاعتقاد، لأن قتل المرتد جاء لحماية هذه الحرية، من العبث واللعب بالدين، وازدراء أهله باسم حرية الاعتقاد، فلا ينبغي أن تكون حرية الاعتقاد سُلَّما للعبث بالدين والخروج على قواعده ونظامه.

بات من الواضح – فيما أحسب – أن قتل المرتد هو العقوبة الكفيلة لمنع التطاول على الدين، والخروج على نظامه، وأن "عقوبة الردة لاتتنافى مع الحرية... ومَنْ ذلك: الذي يخرج من ديانة توحيد إلى الوثنية ! ومن ذا الذي يخرج من دين، كل أمرٍ فيه يسير مع العقل المستقيم... إلى دين لاستطيع العقل تسويغ مافيه، لا يفعل أحد ذلك وهو ذو حرية فكرية حقيقية، إنما يخرج من هذا الدين المستقيم اتباعا لهوى، أو جنوحاً إلى المادة يطلبها، أو إلى تضليل

---

(١) انظر تخريجه ص: ١٩ من هذه الدراسة

(٢) انظر نص الحديث وتخريجه ص: ٢٠ من هذه الدراسة

(٣) محمد أبو زهرة، العقوبة: ص. ١٥٥.

يعلنه، فإذا حارب الإسلام اتخاذَ الأديان هزواً ولعباً وعبثاً وتضليلاً، فإنما يفعل ذلك لحماية حرية الفكر والرأي من هؤلاء العابثين"[1]

ومن الواضح البين: "أن الاعتقاد المجرد لايعتبر ردةً يُعاقَب عليها، مالم يتجسم في قول أو عمل، فإذا لم يتجسم الاعتقاد الفكري[الجديد] في قول أو عمل فلا عقاب عليه"[2] ومرد ذلك إلى أن قتل المرتد أمر قضائي، والأمور القضائية متصلة بالظاهر، فإذا لم يكن هناك ظاهر يدل على ارتداده، كان بمنأى عن العقوبة، وتبقى العقوبة الأخروية بينه وبين الله تعالى.

ومن الخطأ أن نتصور – كما تصور الباحث الدكتور عبد الرحمن وهو يدافع عن حرية الاعتقاد – أن حق الإعلان عن تغيير المعتقد، لا يشمل حق الدعوة إلى هذا المعتقَد، وذلك عندما قال «الإعلان عنصر أساس من عناصر حرية الاعتقاد [ولكن هذه الحرية] لا تشمل حق الدعوة إلى هذا التصور أو ممارسة بعض آثاره»[3].

وكم كنا نرجو من الباحث وضع ضوابط للفرز بين الأمرين، أو على الأقل يحيلنا إلى مصدر نستقي منه الضوابط، فما هو الضابط الدقيق بين الإعلان عن التصور، والدعوة إليه؟.

وهنا نأخذ مثالاً: لو نشر هذا المرتد كتاباً يبين فيه تصوره – مع ملاحظة أن هذا التصور يمكن أن يكون إنكاراً لوجود الله أو القول بالتثنية... – فهل نعتبر هذا نوعاً من الإعلان عن التصور أو دعوة إليه ؟ ففي أي خانة نصنفه ؟ هل نحجر عليه ونمنعه من ذلك؟ – وقد يرى أن الإعلان عن الأفكار لا يتم إلا من خلال ذلك – هل نحدد الدعوة على أساس أن جهة ما وراءه ؟ وكيف نعرف ؟ أم باعتبار نشر أفكاره قلة وكثرة ؟ وكيف نضبط ذلك ؟ أم نجعل

(١) محمد أبو زهرة، العقوبة: ٨٥.
(٢) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي: ٢/٧١١.
(٣) ص: ٢٨ – ٢٩ من حرية الاعتقاد.

الفيصل في المسألة هي ألفاظه، بأن يقول المرتد: سيروا/أو لاتسيروا على نهجي ؟

ثم عندما يعلن القول بالتثنية – مثلاً – أليس يدعو – ضمنياً – إلى اتِّباعه على هذا النهج، أليس في الارتداد تشكيك مضمر لعقائد الناس وفتن لهم ؟ ولنأخذ مثالاً واقعياً من حياتنا المعاصرة، أليس انتقال العضو من حزب إلى حزب آخر، يثير الريب والشكوك في معتنقيه وفي غيرهم تجاه هذا المنتظم؟، مما قد يعني أن خللاً ما وقع في أسس الحزب، أو عدم صلاحيته كانت دافعاً وراء الانفصال، ولاسيما إذا كان لهذا العضو مكانة علمية.

المبحث الثاني
الجهاد

يقول الباحث في مطلع هذا المبحث: كيف «يكون الإنسان حراً في اعتقاد ما يشاء، ومن ثم يقتل المشرك ويؤخذ ويحصر... إلا أن يتوب ويقيم الصلاة ويؤتي الزكاة ؟ أليس في ذلك شائبة الإكراه في الدين»؟[١]

وقد عالج ذلك ضمن المحاور التالية:

- دراسة آيات القتال في القرآن الكريم.
- عرض الاتجاهات المعاصرة في تحديد أسباب القتال.
- استنباط علة القتال من خلال الآيات.
- تحديد العلاقة بين الجهاد القتالي وحرية الاعتقاد.

ضمن هذه المحاور توزع بحث الجهاد عند الباحث، مستغرقاً أكثر من ثلاثين صفحة.

نعالج هذا المبحث باقتضاب غير مخل، واقفين على أبرز ما يريد قوله مما نرى فيه خطأ وقع فيه الباحث، وأكبر خطأ – في تصورنا – هو الخطأ

---

(١) ص١٢٩.

المنهجي الذي لا يقل أهمية عن الخطأ الذي ارتكبه في مبحث الردة، وذلك أنه قام بتغييب السنة بشكل كامل، وقد ذكرنا ذلك في مستهل البحث.

هذا فيما يتصل بنقد المنهج، أما نقد المحتوى فنقف عند المواضع التي أخطأ فيها الباحث، وأهم محورين في هذا المبحث هما **الأول والثالث** أي دراسته لآيات القتال، ومحاولته استنباط علة القتال من خلال هذه الآيات التي جعلها موضعاً للدرس، أما المحور **الثاني والرابع** فلن نقف عندهما، وذلك أن المحور الرابع كان بمثابة النتيجة للمحور الأول والثالث، أما المحور الثاني فقد عرض فيه اتجاهات المعاصرين في محاولة منه لمعرفة علل القتال، وهي محاولة ناقصة ومخالفة للمنهج، فهي ناقصة من جهة تغييب فهم القدامى لعلل الجهاد، وهي مخالفة للمنهج من جهة خروجها عن المقصد الذي رسمه الباحث لنفسه، وهو قصر هذه المباحث على القرآن، ومن هنا تجاوزنا هذين المبحثين.

دراسة آيات القتال في القرآن الكريم:
استنباط علة القتال من خلال الآيات:

ننطلق في دراسة هذين المبحثين من **المبحث الثاني على أن نشرك معه المبحث الأول** متجاوزين عملية الفصل بين المبحثين، فما هي علل القتال التي استخرجها المؤلف من آيات القتال؟ استخرج ثلاث علل من القرآن الكريم وهذه العلل عنده هي التي شرع الجهاد من أجلها، وهي:

العلة الأولى «دفع الظلم ورفعه سواء أكان واقعا على المسلمين أم على غيرهم»[(١)]

كيف توصل الباحث إلى هذه العلة بحيث تشمل رفع الظلم عن غير المسلمين ؟ولكن قبل ذلك لا بد من توضيح أمرين:

الأول: أن الظلم إذا وقع على المسلمين فيجب أن يستنفر جميع المسلمين لإزالة هذا الظلم، ولكن إذا وقع الظلم من غير المسلمين على غير المسلمين وهذا هو موطن المناقشة

---

(١) ص: ١٦١.

الثاني: أن الذي يعنينا في مناقشة هذه المسألة، هو هل يمكن استخراج هذه العلة[رفع الظلم عن غير المسلمين] من الآية القرآنية: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾﴾ [النساء].

كيف استشهد الباحث بهذه الآية ؟ يرى الباحث أن علة الظلم لا تقتصر «على دفعه إنما تشمل رفعه عمن وقع عليهم، سواء **أكان الظلم واقعاً على المسلمين أم على غيرهم**، وقد أشار إلى هذا العموم قوله تعالى...» ثم ذكر الآية القرآنية السابقة(١)، والآية القرآنية لا عموم فيها يشمل غير المسلمين، لأن للعموم ألفاظا محددة لا يمكن تجاوزها.

وخلاصة ذلك، لا يفهم من هذه الآية -بحد ذاتها- مشروعية الجهاد، لوجود ظلم ما، وقع على غير المسلمين(٢).

ولكن يتعين في هذا المقام تبيان أمرين:

أولاً: أن كون الجهاد معللا بالظلم لا يفيد ذلك البتة أن الظلم هو العلة الوحيدة للجهاد.

ثانياً: لا ينبغي أن نجر دلالات النصوص من القرآن والسنة، ليكون مضمونها متفقاً مع التعليل بالظلم ورد العدوان، وهذا ما وقع فيه المؤلف، ومن ذلك قراءته لقوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ

---

(١) ص: ١٥٤.

(٢) ومما لا شك فيه: أن وقوع الظلم على المسلمين سبب كاف لقتال الظالم، وذلك يحصل برفع الظلم ونصرة المظلوم، وهي علة من علل القتال، لا احد يشك بها، ويدل على ذلك صريح قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾﴾ [الحج].

ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة]

وعنده أن هذه الآية حصرت «الذين يُقاتلون بطائفة من أهل الكتاب، وذلك من خلال حرف التبعيض ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ﴾، وبالتالي يغدو الأمر بالقتال مقصوراً على طائفة منهم اتصفت بما ذكرته الآية من صفات... وكأن الآية تشير إلى أن من أهل الكتاب من بغى واعتدى، **ولم يخف الله واليوم الآخر، واستحل الحرام، ولم يقبل الحق**، وقد أكدت ذلك الآيات التالية التي أوضحت سابقة العدوان والصد عن سبيل الله... من قبل هؤلاء ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [التوبة] ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَـٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ... ﴿٣٤﴾﴾ [التوبة] وفي هذا إشارة إلى مواقف العدوان والبغي، التي يقفها بعض أهل الكتاب مما يعتبر سبباً للأمر بقتالهم في الآية(٢٩)»[(١)]

نلحظ في هذا النص الذي نقلناه أخطاءً عدة، وقع فيها الباحث، ليتفق مضمون النص القرآني مع علة رفع الظلم، وإزالة العدوان التي يشرع الجهاد لأجله، وتراكمت هذه الأخطاء من خلال جعله «من» في قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ تبعيضية، وهذا هو أساس الخطأ في درْسه لهذه الآية، و«من» هنا بيانية، وليست تبعيضية، والفرق بينهما كبير من حيث الحكم، فمن التبعيضية تبعِّض الحكم، بحيث لا يتناول الحكم أو الوصف كل الأفراد، على خلاف من البيانية التي تأتي لتبين الحكم أو الوصف، والضابط للتفريق بينهما أن التبعيضية يصح أن نضع موضعها كلمة «بعض» بينما البيانية يصح أن نضع موضعها «اسم الموصول»، وذلك كقوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَـٰنِ... ﴿٣٠﴾﴾ [الحج] أي فاجتنبوا الرجس الذي هو الأوثان[(٢)]، ومثال

(١) ص: ١٤٥.

(٢) انظر في الضابط المفرق بينهما، التقرير والتحبير: ص: ٢٦٢.

من التبعيضية قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ... ﴿٣٣﴾﴾ [النور] أي بعضا من مال الله.

بعد هذا التوضيح هل يصح أن نجعل من تبعيضية؟ لو كانت «من» تبعيضية لكان معنى الآية قاتلوا الذين لا يؤمنون... بعض أهل الكتاب ممن كان متصفاً بهذه الصفات، وهذا لا يصح من وجهين:

الوجه الأول: أن هذه الصفات ليست مقصورة على بعض أهل الكتاب، وإنما هي شاملة لأغلبهم، وذلك أن إيمانهم لمّا لم يكن صحيحا نزّله منزلة العدم، ويدل على هذا الآياتُ التي تلت تلك الآية مباشرة ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة]

فالذي يسند لله ابنا، ويتخذ الأحبار والرهبان أرباباً من دون الله، لن يكون إيمانه صحيحاً، والذي أمره كذلك لا يدين بدين الحق الذي هو الإسلام الذي جاء به محمد ﷺ، أو الذي جاء به موسى وعيسى عليهما السلام، ولا أدل على ذلك من هذا التذييل الذي ختمت به الآية ﴿سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾

الوجه الثاني: لا يوجد أي دليل لا من داخل الآية القرآنية، ولا من الآيات المحيطة بها، أن بعضا من أهل الكتاب قد مارس الاعتداء والظلم على المسلمين، وما أورده الباحث من أدلة على وجود سابقة اعتداء من قبل بعضهم، لا يصلح دليلاً، وذلك أن الباحث استدل بالآيتين التاليتين ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [التوبة] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ... ﴿٣٤﴾﴾ [التوبة] وهذا الاستدلال لا يصلح؛ لأنه بهذا الاستدلال أرجع

الضمير[يريدون – يصدون] في الآيتين رقم ٣٢ – ٣٤ إلى بعض من الآية رقم (٢٩) متجاوزاً بذلك الآيتين رقم (٣٠ – ٣١)، هذا فيما يتصل بالآية رقم (٣٢ يريدون).

أما الآية رقم ٣٤ – (يصدون) فقد تجاوز أربع آيات، والغريب أنه تجاوز ذلك ليصل إلى غرضه، وهذا على خلاف ما هو معهود من لسان العرب أنها تُرجع الضمير إلى أقرب مذكور، وهذا كله إذا صح اعتبار «من» للتبعيض.

الخلاصة:

الأوصاف التي لا حظها الباحث في هذا البعض الذي يُقاتل وهي **عدم قبول الحق والصد عن سبيل الله**، ليست أوصافاً مقصورة على بعض أهل الكتاب وإنما يدخل تحت هذه الأوصاف أغلب أهل الكتاب، والآيات في هذا السياق كثيرة:

﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم﴾ [البقرة]،

﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٧١﴾﴾ [آل عمران]،

﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنتُمْ شُهَدَآءُ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٩٩﴾﴾ [آل عمران]

فمن الواضح أن عدم قبول الحق، والصد عن سبيل الله ليست أوصافاً مقصورة على البعض منهم، وهذه الأوصاف عند المؤلف هي السبب وراء قتالهم.

يضاف إلى هذا أنه لا يوجد انسجام وترابط في كلام الباحث فالآية عنده حصرت «الذين يُقاتلون بطائفة من أهل الكتاب، وذلك من خلال حرف التبعيض ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾، وبالتالي يغدو الأمر بالقتال مقصوراً على طائفة منهم اتصفت بما ذكرته الآية من صفات... وكأن الآية تشير إلى أن من

أهل الكتاب من بغى واعتدى ولم يخف الله»، واليوم الآخر، واستحل الحرام، ولم يقبل الحق،»[١]

والذي يفهم من كلامه هنا أنه اعتبر «من» تبعيضية وتحولت من حيث لا يريد إلى بيانية، وذلك يظهر من خلال فهم «من» التبعيضية، فهي تبعِّض الحكم أي تستثني منه، ومفاد هذا أنه لابد من الكل حتى يصح التبعيض، وزيادة في البيان نورد مثالا من القرآن مع ملاحظة أن التبعيض يرد بعد «من».

قال تعالى في حق أهل الكتاب ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾﴾ [البقرة]

فالآية تتحدث عن مدى معرفة أهل الكتاب بالكتاب، وتبين أن بعضهم أميون، ويفهم من الآية أن البقية الباقية على خلاف هذا الوصف

بعد هذا التوضيح أين الكل [الذين هم أهل الكتاب] لنستثني بعضاً منهم، اتصف بالصفات التي أسندتها لهم الآية كما يرى الباحث؟

عند البحث لا نجد هذا الكل، وهذا ما يؤكد أن من بيانية لا تبعيضية، وهذا هو المفهوم من لسان العرب وهو ما أخذ به المفسرون[٢]

العلة الثانية «منع الفتنة/الاضطهاد الديني»[٣]

يرى المؤلف أن من علل الجهاد دفع الفتنة، ومفهوم الفتنة عنده هو الاضطهاد الديني «المنع من التمتع بحرية الاعتقاد»[٤] أو بتعبير آخر «الإكراه في الدين»[٥]

---

(١) ص: ١٤٥.
(٢) وكونها بيانية هو ما ذهب إليه المفسرون انظر: الزمخشري، الكشاف: ٢/٢٥٤، البيضاوي، التفسير: ٣/١٣٩، النسفي، التفسير٢/٨٥، أبو السعود، التفسير/٥٨، الآلوسي، روح المعاني: ١٠/٧٨، ابن عاشور، التحرير والتنوير: ١٠/١٦٣
(٣) ص: ١٦١.
(٤) ص: ١٥٧.
(٥) ص: ١٥٥.

وتأسيساً عليه فالجهاد يأتي للوقوف أمام من يحاول إكراه أي أحد للدخول في أي معتقد، وحديثه عن الفتنة كان ضمن سياق تفسير **قوله تعالى**: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾﴾ [البقرة]

وقوله: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ۚ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾ [الأنفال]

ومن الواضح أن الآيتين تشيران بكل وضوح أن القتال يستمر حتى تزال الفتنة، ولكن ما هي الفتنة؟

ذهب الباحث إلى أن المقصود بالفتنة هنا الإكراه في الدين، واستدل على ذلك بـــ:

١ – القرآن الكريم:

استخدم القرآن مفهوم الفتنة للدلالة على محاولة صرف الإنسان عن معتقده أو فكره بالقوة، واستدل الباحث على ذلك بالآيات التالية:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَتَنُوا۟ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا۟ فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ ٱلْحَرِيقِ ﴿١٠﴾﴾ [البروج].

﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا فُتِنُوا۟ ثُمَّ جَٰهَدُوا۟ وَصَبَرُوٓا۟ إِنَّ رَبَّكَ مِنۢ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١١٠﴾﴾ [النحل].

﴿وَإِن كَادُوا۟ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ ۖ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ﴿٧٣﴾ وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ﴿٧٤﴾﴾ [الإسراء].

﴿فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِۦ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَإِي۟هِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ ۚ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿٨٣﴾﴾ [يونس]

هذه هي الآيات التي استدل بها الباحث على مراده، وهو أن مفهوم الفتنة في القرآن جاء للدلالة على محاولة صرف الإنسان عن دينه أو معتقده عن طريق القوة(١).

المناقشة:

من الواضح: أن هذا الاستدلال غير صحيح، لأن فيه محاولة لجعل مفهوم الفتنة متمحضاً في الدلالة على محاولة صرف الإنسان عن معتقده أو فكره بالقوة، ومفهوم الفتنة أعم من ذلك فقد يكون عن طريق القوة، كما نكر، وقد يكون عن طريق الإغراء، أو الخديعة، وقد ورد هذا في القرآن من ذلك:

﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعۡضِ ذُنُوبِهِمۡۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ﴿٤٩﴾ أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَۚ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكۡمٗا لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [المائدة].

نلحظ أن الحكم بغير ما أنزل الله نوع من تغيير الفكر، لكن المنهج المتبع في هذه المحاولة لم يكن عن طريق القوة، وإنما محاولة من بعض اليهود في خداع النبي ﷺ، وذلك أن ثلة من زعماء اليهود جاؤوا إلى النبي ﷺ وقالوا فيما بينهم: «اذهبوا بنا إلى محمد نفتنه عن دينه فقالوا: يا محمد، قد عرفت أنا أحبار اليهود، وأنا إن اتبعناك اتبعنا اليهود كلهم ولم يخالفونا، وإن بيننا وبين قومنا خصومة فنتحاكم إليك فتقضي لنا عليهم، ونحن نؤمن بك ونصدقك فأبى ذلك رسول الله ﷺ فنزلت»(٢).

بل إن الآية التي استشهد بها المؤلف دليل على ما نقول، وهو أن مفهوم الفتنة أعم مما ذكره الباحث، ولنتمعن في الآية التي استدل بها الباحث، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفۡتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ لِتَفۡتَرِيَ

---

(١) انظر: ص: ١٥٥ – ١٥٦.
(٢) الزمخشري، الكشاف: ١/٦٢٧.

عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ﴿٧٣﴾ وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ﴿٧٤﴾﴾ [الإسراء].

هذه الآية عندما نزلت على النبي ﷺ كان في قوة ومنعة، ومحاولة الافتتان بالقوة لا تصلح تفسيراً إلا لمن كان ضعيفاً، وإنما جاءت محاولة الافتتان عن طريق الإغراء، وذلك أن ثقيفاً طلبت من النبي ﷺ حتى تدخل في أمره أن يخصها بخصال دون العرب، وبدأ النبي ﷺ يفاوضهم على ذلك فنزلت[1].

وقيل: نزلت في قريش حيث منعوا النبي ﷺ من استلام الحجر الأسود حتى يمس آلهتهم[2]، وأيا كان السبب فهو ينم عن عدم وجود أي إكراه من قبلهم للنبي ﷺ، بل مع تجاوز هذه الأسباب فإنَّ ظاهر النص وسياقه لا ينسجمان مع القول: بأن المقصود بالفتنة -هنا- محاولة الإكراه للنبي، وذلك أن المكرَه بالقوة لا يحتاج إلى من يثبته، إذ هو نافر بذاته، وإنما الذي يحتاج إلى تثبيت هو من يخشى عليه الخديعة أو الإغراء، وهذا واضح في الركون، فالمكرَه لا يخشى عليه من الركون، وهذان المعنيان واضحان بشكل جلي في الآية التي تلت آية الفتنة ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ﴿٧٤﴾﴾ [الإسراء].

٢ - السنة النبوية:

استدل الباحث بالسنة على أن المقصود بالفتنة هو الإكراه والاضطهاد الديني، يقول الباحث: «**استعمال الفتنة في السنة وبين الصحابة بما يدل على أنها الاضطهاد في الدين، والإيذاء والتعذيب من أجله**»[3].

ودليله من السنة حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «...أَنَّ رَجُلًا أَتَى ابْنَ

(١) انظر: الزمخشري، الكشاف: ٢/٦٥٦ - ٦٥٧، القرطبي، التفسير: ١٠/٢٩٩، البيضاوي، التفسير: ٣/٤٦٠، الطبري، التفسير: ١٥/١٣٠.
(٢) انظر: البيضاوي، م. س. ن. ص. الطبري، م. س. ن. ص.
(٣) ص: ١٥٧.

عُمَرَ فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِالرَّحْمَنِ، مَا حَمَلَكَ عَلَى أَنْ تَحُجَّ عَامًا وَتَعْتَمِرَ عَامًا وَتَتْرُكَ الْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَقَدْ عَلِمْتَ مَا رَغَّبَ اللَّهُ فِيهِ؟ قَالَ: يَا ابْنَ أَخِي، بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: إِيمَانٍ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَالصَّلَاةِ الْخَمْسِ، وَصِيَامِ رَمَضَانَ، وَأَدَاءِ الزَّكَاةِ، وَحَجِّ الْبَيْتِ. قَالَ: يَا أَبَا عَبْدِالرَّحْمَنِ، أَلَا تَسْمَعُ مَا ذَكَرَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ) (قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ) قَالَ فَعَلْنَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَكَانَ الْإِسْلَامُ قَلِيلًا فَكَانَ الرَّجُلُ يُفْتَنُ فِي دِينِهِ إِمَّا قَتَلُوهُ، وَإِمَّا يُعَذِّبُونَهُ، حَتَّى كَثُرَ الْإِسْلَامُ فَلَمْ تَكُنْ فِتْنَةٌ...»[١]

المناقشة:

نرد على هذا الاستدلال بما يلي:

١ – احتج المؤلف بالسنة للدلالة على مفهوم الفتنة، وأورد حديثاً عن ابن عمر رضي الله عنهما، وما ذكره ابن عمر هو فهم منه لمفهوم الفتنة، وذلك لا يدخل في إطار **مفهوم السنة كمصطلح عند الأصوليين** – وهي ما روي عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير[٢].

٢ – حتى لو اعتبرنا ذلك من السنة فإن مفهوم الفتنة في ذلك العصر، لم يكن متمحضاً في الدلالة على محاولة إكراه الإنسان بالقوة لتغيير فكره، والأدلة على ذلك كثيرة، منها: حديث ابن الدغنة الذي ترويه عائشة رضي الله عنها عندما: «ابْتُلِيَ الْمُسْلِمُونَ خَرَجَ أَبُو بَكْرٍ مُهَاجِراً قِبَلَ الْحَبَشَةِ، حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَرْكَ الْغِمَادِ، لَقِيَهُ ابْنُ الدَّغِنَةِ وَهُوَ سَيِّدُ الْقَارَةِ، فَقَالَ أَيْنَ تُرِيدُ يَا أَبَا بَكْرٍ؟ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: أَخْرَجَنِي قَوْمِي، فَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أَسِيحَ فِي الْأَرْضِ فَأَعْبُدَ رَبِّي، قَالَ ابْنُ الدَّغِنَةِ: إِنَّ مِثْلَكَ لَا يَخْرُجُ، وَلَا يُخْرَجُ! فَإِنَّكَ تَكْسِبُ الْمَعْدُومَ، وَتَصِلُ الرَّحِمَ... وَأَنَا لَكَ جَارٌ، فَارْجِعْ، فَاعْبُدْ رَبَّكَ بِبِلَادِكَ، فَارْتَحَلَ

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قول الله تعالى وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله، رقم: ٤٥١٥

(٢) نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث: ٢٨

ابْنُ الدَّغِنَةِ، فَرَجَعَ مَعَ أَبِي بَكْرٍ، فَطَافَ فِي أَشْرَافِ كُفَّارِ قُرَيْشٍ، فَقَالَ لَهُمْ: إِنَّ أَبَا بَكْرٍ لَا يَخْرُجُ مِثْلُهُ، وَلَا يُخْرَجُ! أَتُخْرِجُونَ رَجُلًا يُكْسِبُ الْمَعْدُومَ وَيَصِلُ الرَّحِمَ...! فَأَنْفَذَتْ قُرَيْشٌ جِوَارَ ابْنِ الدَّغِنَةِ، وَآمَنُوا أَبَا بَكْرٍ، وَقَالُوا لِابْنِ الدَّغِنَةِ مُرْ أَبَا بَكْرٍ فَلْيَعْبُدْ رَبَّهُ فِي دَارِهِ، فَلْيُصَلِّ، وَلْيَقْرَأْ مَا شَاءَ، وَلَا يُؤْذِينَا بِذَلِكَ، وَلَا يَسْتَعْلِنْ بِهِ، فَإِنَّا قَدْ خَشِينَا أَنْ يَفْتِنَ أَبْنَاءَنَا وَنِسَاءَنَا... فَطَفِقَ أَبُو بَكْرٍ يَعْبُدُ رَبَّهُ فِي دَارِهِ... فَابْتَنَى مَسْجِدًا بِفِنَاءِ دَارِهِ، وَبَرَزَ فَكَانَ يُصَلِّي فِيهِ، وَيَقْرَأُ الْقُرْآنَ، فَيَتَقَصَّفُ عَلَيْهِ نِسَاءُ الْمُشْرِكِينَ وَأَبْنَاؤُهُمْ، يَعْجَبُونَ وَيَنْظُرُونَ إِلَيْهِ، وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ رَجُلًا بَكَّاءً، لَا يَمْلِكُ دَمْعَهُ حِينَ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ، فَأَفْزَعَ ذَلِكَ أَشْرَافَ قُرَيْشٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، فَأَرْسَلُوا إِلَى ابْنِ الدَّغِنَةِ، فَقَدِمَ عَلَيْهِمْ، فَقَالُوا لَهُ: إِنَّا كُنَّا أَجَرْنَا أَبَا بَكْرٍ عَلَى أَنْ يَعْبُدَ رَبَّهُ فِي دَارِهِ، وَإِنَّهُ جَاوَزَ ذَلِكَ فَابْتَنَى مَسْجِدًا بِفِنَاءِ دَارِهِ، وَأَعْلَنَ الصَّلَاةَ وَالْقِرَاءَةَ، وَقَدْ خَشِينَا أَنْ يَفْتِنَ أَبْنَاءَنَا وَنِسَاءَنَا...»[١].

واضح بجلاء أن مفهوم الفتنة هنا بمعنى صرف الإنسان عن معتقده، ولكن ليس بالقوة، وإنما الفتنة هنا في قراءة أبي بكر رضي الله عنه للقرآن، والقرآن فيه مخاطبة للعقل والفطرة، وهذا ما جعل قريشاً تخشى على أبنائها منه.

٣ - روي عن ابن عمر - رضي الله عنه - نفسه - وقد استدل به الباحث - ما يدل على أن الدخول في الشرك هو الفتنة «عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ: خَرَجَ عَلَيْنَا عَبْدُاللَّهِ بْنُ عُمَرَ، فَرَجَوْنَا أَنْ يُحَدِّثَنَا حَدِيثًا حَسَنًا، قَالَ: فَبَادَرَنَا إِلَيْهِ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِالرَّحْمَنِ، حَدِّثْنَا عَنِ الْقِتَالِ فِي الْفِتْنَةِ وَاللَّهُ يَقُولُ: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ» فَقَالَ: هَلْ تَدْرِي مَا الْفِتْنَةُ، ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ؟ إِنَّمَا كَانَ مُحَمَّدٌ ﷺ يُقَاتِلُ الْمُشْرِكِينَ، وَكَانَ الدُّخُولُ فِي دِينِهِمْ فِتْنَةً[٢]، ودينهم كان الشرك.

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحوالات، باب جوار أبي بكر في عهد النبي وعقده، رقم: ٢٢٩٨.

(٢) م، س. كتاب الفتن، باب قول النبي الفتنة من قبل المشرق، رقم: ٧٠٩٥.

٤ - يضاف إلى هذا أن ابن عباس رضي الله عنهما فسر الفتنة في هاتين الآيتين بمعنى الكفر[١].

على أن الحديث الأول الذي استدل به الباحث، لا يناقض من يقول: إن مفهوم الفتنة: هو الكفر أو الشرك؛ لأن المقصود بذلك هو عدم استعلاء الشرك والكفر، وذلك يكون بخضوعهم لحكم الإسلام.

٣ - واقع الصحابة:

استدل الباحث بواقع الصحابة على أن المقصود بالفتنة هو الإكراه والاضطهاد الديني، يقول المؤلف: "الواقع الذي عاشه الرسول ﷺ وأصحابه في مكة، والأهداف التي كان يسعى إليها الكفار مع المسلمين والمتمثلة في ثني المسلمين عن دينهم... **كل ذلك يؤكد هذا الاتجاه في فهم معنى الفتنة**[٢]

المناقشة:

لا نجد في دليله دليلاً لما يريد، فالواقع الذي عايشه النبي ﷺ وصحابته، لم يكن مقصوراً على التهديد في ثني المؤمنين عن معتقدهم، فقد كانوا يستخدمون القوة والإغراء، ولا أدل على ذلك من مفهوم الفتنة التي ذكرت في حديث ابن الدغنة السابق، ومن عرضهم على النبي ﷺ أن يكون سيداً عليهم، بحيث لا يقطعون أمراً دونه وأن يزوجوه أحسن فتياتهم، وهذه نوع من المحاولات لثنيه عن دينه.

الخلاصة في مفهوم الفتنة:

مفهوم الفتنة عام، ولا يوجد دليل على أن هذا المفهوم متمحض في الدلالة على محاولة صرف الإنسان بالقوة، وكل ما ذكره الباحث من أدلة محاولة لانتقاء معنى من معاني الفتنة، وتعميم هذا المعنى.

---

(١) انظر: الطبري، التفسير: ٢/ ١٩٤، القرطبي، التفسير: ٢/ ٣٥٤.
(٢) ص: ١٥٨.

ما معنى كون الدين لله ؟

يقول الباحث: «فإن علة القتال هي منع الفتنة/الاضطهاد الديني، **وأن يكون الدين لله/إقرار الحرية الدينية**»، وقد دل على الشطر الثاني من العلة (إقرار الحرية الدينية) تتمة الآيتين ﴿... وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ ﴿... وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ **ومعنى أن يكون الدين لله** أن يكون الإيمان في قلب المؤمن آمنا من زلزلة المعاندين له بإيذاء... إن كون المسلمين محل اضطهاد عند نزول الآيات لا يجعل الحكم مقصوراً عليهم فقد جاء الحكم **بأسلوب عام يشمل المسلمين وغيرهم**... ومن ثم فالملحظ الذي نظرت إليه الآيات... أن يكون الدين خالصاً لله لا يتدخل فيه أحد»(١)

المناقشة:

نسجل على هذا النص الملاحظات التالية:

أولا: بنى الباحث مفهوم الحرية الدينية على فهمه لمفهوم الفتنة في الآيتين، وقد بينا عدم صلاحية ذلك أثناء مناقشتنا لمفهوم الفتنة عنده.

ثانياً: ذكر أن النص القرآني عام بحيث يشمل غير المسلمين، ولم يذكر لنا أين أداة العموم؟

ثالثاً: فَهِم الدكتور عبد الرحمن كينونة الدين لله عامة، بحيث تشمل كل دين، ويلزم عن هذا أن تكون الأديان كلها لله، بحيث لو اجتمع نفر يدينون بأديان متعددة، كأن يدين أحدهم بالإسلام والآخر بالبوذية والثالث باليهودية... لصح أن نقول: إن دين هؤلاء لله! وهذا الكلام لا يصح إلا إذا فهمنا ذلك على أن الله المجازي لهم، ولكن هذا التخريج لا يصلح عند تفسير هاتين الآيتين، لأن الدين إذا أضيف إلى الله لم يكن يحمل إلا معنى واحداً هو الإسلام، **والأدلة على ذلك من القرآن كثيرة منها**:

﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران]

(١) ص: ١٥٨ – ١٥٩.

﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾﴾ [آل عمران]

﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَقِيمُوا۟ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ۚ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [الأعراف]

﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ﴿١﴾ وَرَأَيْتَ ٱلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِى دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا ﴿٢﴾﴾ [النصر]

من الواضح أن الدين إذا أضيف إلى الله، لا يحتمل إلا ديناً واحداً هو الإسلام الذي بعث به الرسل جميعاً، كما أنَّ إضافة الدين إلى الله ترمز إلى أن هناك أدياناً ليست لله، وإلا فلا معنى لهذه الإضافة ﴿دِينِ ٱللَّهِ﴾ المتكررة، ولا لهذه المِلكية المومأ إليها بحرف الجر ﴿... وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾، وهذه الأديان هي التي أُخترعت من قبل البشر، والتي يُعبد فيها غير الله.

اي أنَّ معنى كينونة الدين لله أن دين الله هو الإسلام، وإذا كان معنى الدين لله هو الإسلام، فإنه يرمز إلى أن المقصود بالفتنة في هاتين الآيتين ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾﴾ [البقرة]، وقوله: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ۚ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾ [الأنفال] **هو الكفر**، ولا يعني ذلك محو الكفر، والعمل على إزالته، **وإنما يعني أن لا يكون هناك استعلاء للكفر، ويكون المعنى قاتلوا** في سبيل الله حتى لا يكون الاستظهار والاستعلاء للكفر، وإنما الاستظهار لدين الله الذي هو الإسلام، وهذا المعنى الأخير هو المراد بقوله تعالى: ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ وهو المعنى الذي صرحت به الآيات التالية:

﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [التوبة]

﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴿٢٨﴾﴾ [الفتح]

﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴿٩﴾﴾ [الصف]

وكأن الآيات تشير إلى أن الغاية من بعثة النبي ﷺ هي إظهار الدين الإسلامي على كل الأديان، وذلك من خلال التعليل بحرف اللام.

لكن ينبغي أنْ لايفهم أن القتال هو السبيل الوحيد للوصول إلى هذه الغاية، بل السبيل إلى ذلك هي الدعوة والتعريف بالدين من خلال الفعل والقول، ويأتي القتال لإزاحة من يقف في وجه الدعوة، وهذا الوقوف هو أحد مظاهر استعلاء الكفر، إذ ليس الاستعلاء محصورا بظلم المسلمين والسيطرة عليهم، بل الوقوف في وجه الدعوة والدعاة، والطعن في الدين الإسلامي في البلاد التي ليست إسلامية نوع من علو الكفر، وعليه يكون القتال مشروعاً؛ لمنع هذا التعالي.

الصلة بين الفتنة والاضطهاد الديني

بعد بيان المقصود من الفتنة في الآيتين، يبقى الختم الذي ختمت به هذه الآية ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾﴾ [البقرة] **موهما ان المقصود بالفتنة الاضطهاد الديني والظلم** بدلالة هذا الختم ﴿فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[1]، ولكن هذا الإيهام يزول إذا تبين أن المقصود بالآية القرآنية البيان للمسلمين أن هناك نوعاً من الترافق بين استعلاء الشرك، ووقوع الظلم على المسلمين، فكلما قوي الشرك واستعلى كثر الظلم على المسلمين، والدليل على هذا سياق الآية مع الآيات التي قبلها ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۚ وَلَا

(١) هذا أحد أدلة الباحث على أن المراد بالفتنة الاضطهاد الديني، انظر: ص: ١٥٧من حرية الاعتقاد.

نُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ ۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩١﴾ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٩٢﴾ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾﴾ [البقرة]

لكن من الملاحظ فيما سبق: أن كلمة الانتهاء وردت مرتين ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ ﴿فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ والظاهر أن المراد بالانتهاء في هذا الموضعين الانتهاء عن الكفر، وما ترافق معه من عدوان على المسلمين، ويكون مآل هؤلاء أن الله يغفر لهم ما تقدم من كفر، وما ترافق مع هذا الكفر من عدوان وغيره.

لأن الانتهاء الأول: لا يصلح أن يفسر بمعنى الانتهاء عن الظلم، وذلك لأن الانتهاء عن ظلم المسلمين لا يتناسب مع هذا الختم ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ باعتبارهم حامين للكفر الذي لا يغفر بمجرد الإقلاع عن ممارسة ظلم الآخرين، ومثل ذلك الانتهاء الثاني: فإن انتهوا عن الكفر فلا عدوان عليهم، باعتبار أن انتهاءهم من الكفر يجعلهم من عداد المسلمين، وشأن من كان كذلك أنْ لا يظلم، والذي يؤيد هذا التوجه ما ذكرناه من قبل أن المراد بالفتنة في هاتين الآيتين استعلاء الكفر(١).

بعد الفراغ من الحديث عن العلة الثانية ننتقل إلى العلة الثالثة من علل الجهاد عند الباحث.

العلة الثالثة: «خلوص الدين لله/تأمين حرية التدين والاعتقاد لجميع الناس»(٢).

هذه هي العلة الثالثة من علل الجهاد عند الباحث، وعند النظرة في العلتين، لا نجد معنى يفرق بينهما سوى الزيادة في اللفظ، ونكتفي بكلام المؤلف في موطنين لنؤكد أنه لم يفرق بينهما، ومع ذلك جعلهما علتين مستقلتين

---

(١) وهذا ما ذهب إليه المفسرون حيث حملوا معنى ﴿الفتنة﴾ على الكفر وما رافقه من ظلم واعتداء، والانتهاء عندهم ﴿فَإِنْ انتَهَوْا﴾ بمعنى الانتهاء عن الكفر، وهذا الذي ذهب إليه المفسرون هو المروي عن ابن عباس والسدي وقتادة والربيع وغيرهم انظر فيما تقدم: البيضاوي التفسير١/٤٧٧، ٣/١٠٨، القرطبي، التفسير ٢/٣٥٤، الطبري، التفسير٢/١٩٤ – ١٩٥، معاني القرآن: ٣/١٥٤ – ١٥٥، أبو السعود، التفسير: ٤/٢١، البغوي، التفسير: ٢/٢٤٨.

(٢) ص: ١٦١.

الأول: الختم الذي تحدث به عن العلة الثانية هو نفسه العلة الثالثة، إذ رفع الاضطهاد الديني وهو العلة الثانية مفاده تأمين حرية التدين لجميع الناس.

الثاني : مفهوم الفتنة عنده هو: «المنع من التمتع بحرية الاعتقاد»[(١)]، وهي العلة الثانية، وإذا كان القتال لإزالة هذا المنع، فمفاد ذلك تأمين حرية التدين لجميع الناس وهو ما يساوي العلة الثالثة.

بهذا نختم المبحث الثاني وننتقل إلى المبحث الثالث.

المبحث الثالث
الجزية ومدى تعارضها مع حرية الاعتقاد

الجزية هي المبحث الثالث والأخير الذي وضعه الباحث تحت عنوان "قضايا تثير التساؤل"، ويقصد من وضع الجزية هنا، التبيان أنها لا تتعارض مع حرية الاعتقاد التي تصور أنه أرساها من خلال النصوص القرآنية المؤصلة لحرية الاعتقاد، وقد حاول إزالة ما قد يتوهم من تعارض بين حرية الاعتقاد ومفهوم الجزية، وعبَّر عن ذلك بقوله: «إذا لم تكن الجزية غاية للقتال في قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ٢٩﴾ [التوبة] كما بينا فهل يمثل إلزامها نوعاً من الإلجاء من خلال تقرير عبء اقتصادي أو مضايقة معنوية تلجئ من أُلزم بها إلى الدخول في الإسلام؟»[(٢)]

أجاب عن هذا السؤال من خلال المحاور التالية:

- مصطلح الجزية في اللغة والفقه والتاريخ.
- الجزية في المنظور الفقهي.

---

(١) ص: ١٥٧.
(٢) ص: ١٦٧.

- كيف نفهم الجزية في ظل حرية الاعتقاد.

هذه هي المحاور التي عرض لها في كتابه، والتي أخذت من كتابه حيزاً مقداره خمس عشرة صفحة[(١)].

نقف في مناقشتنا لمبحث الجزية عند المحورين الأخيرين، أما المحور الأول فلا يعنينا؛ وبالتالي فيمكن إدخاله ضمن الأخطاء المنهجية التي وقع فيها الباحث، وقد ذكرنا ذلك في مبحث نقد المنهج، وأهم شيء في المحورين الأخيرين - فيما أحسب - الإجابة عن السؤال الذي طرحه، وهو هل: «**هل الجزية خيار حتمي في علاقة المسلمين مع غيرهم**»[(٢)]؟

إجابة الباحث عن سؤاله، ومناقشة الباحث في الجواب

أجاب عن السؤال السابق بقوله: «إذا بحثنا عن إجابة في **كتب الفقه سنجد أن الجزية هي أحد خيارات ثلاث في علاقة المسلمين مع غيرهم** [الإسلام - الجزية - القتال]، ولا نجد فرقاً بين الجزية التي تعقب القتال والجزية الصلحية، وفي تقديري: أن معظم الإشكالات المثارة حول الجزية ترجع إلى **هذا التصور الذي ربما جانب الصواب**»[(٣)]

ثم ساق الباحث بعد هذا الأدلة، التي يراها دالة على عدم اعتبار الجزية خياراً حتمياً في علاقة المسلمين مع غيرهم وهي:

١ - وضع النبي ﷺ عندما دخل المدينة الوثيقة الأولى التي تحدد علاقة المسلمين مع غيرهم، وقد خلت من ذكر الجزية.

٢ - أبرم ﷺ صلح الحديبية، ولا توجد إشارة إلى ذكر الجزية.

٣ - كانت الآيات تنزل، وتأمر المسلمين بالسلم ولا يوجد ما يدل على أن الدخول في السلم مشروط بدفع الجزية.

---

(١) ص: ١٦٧ - ١٨٢.

(٢) ص: ١٧٨.

(٣) ص: ١٧٨. ولكن ما هو التصور الذي جانب الصواب؟هل يرجع إلى عدم الفرق بين الجزية التي تعقب القتال والجزية الصلحية؟ أم يرجع إلى الخيارات الثلاثة؟!

٤ – نزلت آية الجزية، ولم يوجد دليل على كونها ناسخة لجواز المسالمة بدونها.

استنتج الباحث من هذه الأدلة أن الجزية ليست خياراً حتمياً في علاقة المسلمين مع غيرهم، كما أن الخيارات الثلاثة [الإسلام – الجزية – القتال] ليست لازمة في علاقة المسلمين مع غيرهم(١).

مناقشة الباحث:

في تصوري أن الباحث وُفِق في هذه النتيجة التي وصل إليها، ولكنه وقع في أخطاء في الطريق إلى هذه النتيجة، ويمكن حصرها في النقاط التالية:

أولاً: جعل الباحث مصدر الخيارات الثلاثة كتب الفقه، وهي مجانبة للصواب؛ إذ مصدر هذه الخيارات السنة النبوية، والذي نص على ذلك حديث «سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَمَّرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ أَوْصَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْراً ثُمَّ قَالَ اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ... وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ أَوْ خِلَالٍ، فَأَيَّتُهُنَّ مَا أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ... **فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَسَلْهُمُ الْجِزْيَةَ، فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ، وَقَاتِلْهُمْ**»(٢).

ثانياً: الدليل الثاني والثالث، اللذان ذكرهما الباحث، لا يصلحان دليلاً، وذلك أن الجزية شرعت بعدهما عملاً بقوله تعالى ﴿قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ

---

(١) انظر: ص: ١٧٨ – ١٧٩.

(٢) رواه مسلم، صحيح مسلم: ٣/١٣٥٧، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصية إياهم بآداب الغزو وغيرها، رقم: ١٧١٣، والعمل بهذا الحديث هو الذي جرى عليه الصحابة والتابعون في فتوحاتهم الإسلامية للشام والعراق ومصر... والأدلة على ذلك كثيرة منها فتح العراق، وذلك فيما رواه البخاري في صحيحه عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه أنه خاطب ترجمان كسرى قائلاً: «نَحْنُ أُنَاسٌ مِنَ الْعَرَبِ... فَأَمَرَنَا نَبِيُّنَا رَسُولُ رَبِّنَا ﷺ أَنْ نُقَاتِلَكُمْ حَتَّى تَعْبُدُوا اللَّهَ =

﴿٢٩﴾ [التوبة]، وتاريخ تشريعها كان في السنة الثامنة وقيل: التاسعة(١)، أي أنها شرعت بعد فتح مكة(٢)، كما أن حديث بريدة السابق الوارد في شأن الجزية، كان بعد نزول فرض الجزية(٣)، وتأسيساً على ذلك لا معنى للقول بعدم وجود ذكر للجزية في صلح الحديبية، والوثيقة الأولى، التي نظمت علاقة المسلمين مع غيرهم، التي كانت بعد هجرة النبي ﷺ إلى المدينة، لا معنى لذلك؛لأن الجزية شرعت بعدهما، وإذا كانت آية الجزية نزلت بعد فتح مكة وجاء حديث بريدة بعدها، وقد نزل في فتح مكة أهم ما يتعلق بالجهاد - آيات التوبة - يمكن اعتبار آية الجزية وحديث بريدة رداً على الدليل **الثالث من أدلة الباحث.**

ثالثا: أما دليله الرابع، فيجاب عنه بأن آية الجزية شرَّعت لحكم تكليفي، وهو جواز أخذ الجزية، وبهذا تصبح الجزية مصدراً شرعياً من مصادر المِلكية، وإذا كانت الجزية عبارة عن حكم تكليفي، فإن الأحكام التكليفية - فيما أحسب - لا يبحث عند القيام بها هل هي ناسخة أما لا؟ لأن العمل بها بمثابة النسخ لما كان قبلها، واستدلال الباحث نوع من قلب الدليل، فكان عليه أن يثبت نسخ الجزية، لا أن يطلب من الجزية أن تكون ناسخة لما قبلها.

وَحْدَهُ أَوْ تُؤَدُّوا الْجِزْيَةَ» صحيح البخاري: ٣/١١٥٢.. ومن ذلك: ما رواه الطبري من أن خالد بن الوليد رضي الله عنه بعث كتاباً قائلاً فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم من خالد بن الوليد إلى مرازبة فارس، أما بعد. فأسلموا تسلموا، وإلا فاعتقدوا مني الذمة وأدوا الجزية، وإلا فقد جئتكم بقوم يحبون الموت كما تحبون شرب الخمر» تاريخ الطبري: ٢/٣٢١، وانظر: ابن كثير، البداية والنهاية: ٦/٣٤٢، ابن الجوزي، المنتظم (حتى ٢٥٧هـ): ٤/١٠٥.

وللتذكير فإن التنصيص في الحديث على كون الجزية إحدى الخيارات الثلاثة في علاقة المسلمين مع غيرهم، لا يفهم منه أن تكون هذه العلاقة هي المصدر في كل علاقة، وعليه يمكن إقامة علاقة خارج هذا الثلاثي، ولعل أكبر دليل على جواز ذلك أن الغزوات التي قام بها النبي ﷺ من بدر وأحد والخندق وفتح مكة هي غزوات دفاعية، جاءت رداً على مؤامرة أو عدوان بدأ به المشركون" البوطي، فقه السيرة النبوية: ١٨٩.

(١) انظر: الزحيلي (وهبة)، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ص: ٦٩٤.

(٢) انظر: الزحيلي: م. س. ص: ٧٢١.

(٣) انظر: الزحيلي: م. س. ، ص: ٧٢٤ - ٧٢٥.

الخاتمة

بعد أنْ فرغنا – بعون الله وتوفيقه – من درْس كتاب حرية "حرية الاعتقاد في القرآن الكريم" للدكتور عبد الرحمن حِللي يمكن أنْ نسجل أهم النتائج التي وصلت إليها هذه الدراسة:

- هناك نتيجة عامة أسفرت عنها هذه الدراسة، وهي الخطأ المنهجي الذي وقع فيه الباحث، وذلك بحصر الدراسة في القرآن الكريم، فالدراسات الموضوعية لا تُؤتي أُكلها، ما لم يتم حصر جميع نصوص القرآن والسنة في الموضوع المراد درسه.
- أظهر البحث محاولة ليِّ الباحث أعناق بعض النصوص، لتكون متفقة مع مايريد، وقد ظهر ذلك جلياً عند الأحاديث المتصلة بالردة، وصلتها بحرية الاعتقاد.
- بين البحث أن حرية الاعتقاد لا تصطدم أبداً مع قتل المرتد، وبذلك صحَّح البحثُ الخطأَ الذي وقع فيه الباحث، وأن قتل المرتد فيه خدمة لحرية الاعتقاد من عبث العابثين.
- أكّد البحث أن الآية القرآنية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة] لا صلة لها بالردة، لأنها محمولة على من لم يدخل في الدين الإسلامي بعد، أما من دخل وأراد الخروج فهو بمنأى عن هذه الآية، وتطبق عليه أحاديث الردة.
- قتل المرتد بمجرد الردة، وهذا ماعليه الفقهاء، وكلمة "المفارق" للجماعة في حديث النبي ﷺ "لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: النَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالثَّيِّبُ الزَّانِي، **والمفارق لدينه التارك للجماعة**" ليست وصفاً مستقلاً، وإنما هي صفة للتارك.
- الصلة بين الحديث النبوي السابق، وبين قوله ﷺ "**مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ**" هي صلة بين عام وعام، وليس بين عام ومطلق.

- لايوجد في النصوص القرآنية المؤصلة لحرية الاعتقاد بشكل مباشر أو غير مباشر – و التي ذكرها الباحث – ما يدل على أنها تمنح المرتدَ حصناً من عقوبة الردة.

- لم يوفق الباحث في جعل وظائف الرسل دليلاً لحرية الاعتقاد، كما أن كثيراً من وظائف الرسل فاتته عندما حاول حصرها.

- لم يقدم الباحث دليلاً ولا ضابطاً للفصل بين "الإعلان" عن تغيير المعتقد، وبين "الدعوة إلى تغيير المعتقد" باعتبار أن الأول داخل تحت حرية الاعتقاد، والثاني تحت الحرية الدينية، وقد أسفر بحثنا عن بيان عسر وجود ضوابط للفصل بينهما، وأن الإعلان بحد ذاته نوع من الدعوة.

- من علل الجهاد عند الباحث "رفع الظلم عن المسلمين وغيرهم" وقد استند في ذلك على القرآن، وقد كشفت دراستنا خطأ الباحث استنباطَ رفع الظلم عن غير المسلمين، من خلال النصوص التي قدمها.

- كشف البحث عن خطأ الباحث عندما جعل "مِنْ" تبعيضية، وذلك في قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ٢٩﴾ [التوبة] وانبنى على هذا الخطأ أخطاء في مفهوم الجهاد، وقد بينت الدراسة أن "من" هنا بيانية، وليست تبعيضية

- أخطأ الباحث عندما حصر "مفهوم الفتنة" من خلال القرآن الكريم، والسنة، وعصر الصحابة، "بالاضطهاد الديني والإكراه"، وموطن الخلل أن الباحث لم يقم بعملية مسح للنصوص، وقد قدمت الدراسة نصوصا تؤكِّد أن عملية الإغراء داخل في مفهوم الفتنة.

- فيما يتصل بالجزية أظهرت الدراسة خطأ الباحث عندما جعل مصدر الجزية كتب الفقه، وكذا أخطأ عندما ذكر أن النبي ﷺ لم يشر في الوثيقة التي تنظم علاقة المسلمين مع غيرهم، والتي وضعها عندما دخل المدينة، وكذا

لم يشر إلى الجزية في صلح الحديبية، وسبب الخطأ أن الجزية شرعت بعد ذلك.

هذه أهم النتائج التي أسفر عنها البحث، وهناك نتائج جزئية كثيرة، لا تغني عنها هذه الخاتمة المختصرة.

سائلين الله أن يلهمنا الصواب والرشد

ثبت المصادر والمراجع[1]

ابن بدران (عبد القادر)

١ - المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ت[2]. عبد الله بن عبد المحسن، ط. مؤسسة الرسالة - بيروت، ط. الثانية: ١٤٠١هـ.

ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم)

٢ - الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ت. علي حسن ناصر، عبد العزيز إبراهيم، حمدان محمد، ط. دار العاصمة - الرياض، ١٤١٤هـ.

٣ - مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بمساعدة ابنه، مكتبة المعارف - الرباط - المغرب.

ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن)

٤ - المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ت. محمد ومصطفى عبد القار عطا، ط. دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الأولى: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٥ - نواسخ القرآن، ط. دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الأولى: ١٤٠٥هـ.

ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي)

٦ - فتح الباري، ت. محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، ط. دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ.

---

(١) اعتمدنا في هذا الثبت كلمة "ابن وأب واللقب وأهملنا أل التعريف"

(٢) ترمز إلى التحقيق أو التعليق، والمنهج في ذلك أن أذكر المؤلف ثم الكتاب ودار الطباعة ومكان الطبع مع سنة الطبع، وحيث لا يوجد ذلك كله أو بعضه فهذا يعني عدم وجود المعلومة.

ابن رجب (أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد)

٧ - جامع العلوم والحكم، ط. دار المعرفة - بيروت، ط. الأولى: ١٤٠٨.

ابن عبد البر النمري (يوسف بن عبد الله)

٨ - التمهيد، ت. مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد القادر البكري، ط. وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب: ١٣٨٧هـ.

ابن عاشور (محمد الطاهر)

٩ - التحرير والتنوير، ط. الدار التونسية للنشر - تونس: ١٩٨٧م.

ابن القيم الجوزية (محمد بن أبي بكر)

١٠- إعلام الموقعين، ت. طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت: ١٩٧٣

ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر)

١١- البداية والنهاية، ط. مكتبة المعارف - بيروت.

ابن ماجه (محمد بن يزيد)

١٢- سنن ابن ماجه، ت. محمد فؤاد عبد الباقي، ط. دار الفكر - بيروت.

ابن منظور (محمد بن مكرم)

١٣- لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط. الاولى.

أبو داود (سليمان بن الأشعث)

١٤- سنن أبي داود، ت. محمد محي الدين عبد الحميد، ط. دار الفكر.

أبو زهرة (محمد)

١٥- العقوبة، دار الفكر العربي، القاهرة

أبو السعود (محمد بن محمد العمادي)

١٦- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ط. دار إحياء التراث العربي – بيروت.

أبو المظفر السمعاني (منصور بن محمد)

١٧- قواطع الأدلة في الأصول، ت. محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط. دار الكتب العلمية – بيروت، ط. الأولى: ١٩٩٧م.

الأسنوي (عبد الرحيم بن الحسن)

١٨- التمهيد، ت. محمد حسن هيتو، ط. مؤسسة الرسالة، ط. الأولى: ١٤٠٠هـ

الآلوسي (محمود)

١٩- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ط. دار إحياء التراث العربي – بيروت.

الآمدي (علي بن محمد)

٢٠- إحكام الأحكام، ت. سيد الجميلي، ط. دار الكتاب العربي – بيروت، ط. الأولى: ١٤٠٤هـ

البخاري (محمد بن إسماعيل)

٢١- الجامع الصحيح، ت. مصطفى البغى، ط. دار ابن كثير – بيروت، ط. الثالثة: ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

البعلي (علي بن العباس)

٢٢- القواعد والفوائد الأصولية، ت. محمد حامد الفقي، ط. مطبعة السنة المحمدية – القاهرة: ١٣٧٥ هـ/١٩٥٦م.

البغوي (الحسين بن مسعود)

٢٣- معالم التنزيل، ت. خالد العك، مروان سوار، ط. دار المعرفة - بيروت، ط. الثانية: ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

البهوتي (منصور بن يونس)

٢٤- كشاف القناع، ت. هلال مصيلحي، ط. دار الفكر - بيروت: ١٤٠٢هـ.

البوطي (محمد سعيد رمضان البوطي).

٢٥- فقه السيرة النبوية، المطبعة التعاونية دمشق، ١٩٩٠ - ١٩٩١

٢٦- كبرى اليقينيات الكونية، ط. دار الفكر - دمشق، ط. الثامنة: ١٤٠٢هـ.

البيضاوي (ناصر الدين)

٢٧- تفسير البيضاوي، ت. عبد القادر عرفات العشا حسونة، ط. دار الفكر - بيروت: ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

الترمذي (محمد بن عيسى).

٢٨- سنن الترمذي، ت. أحمد محمد شاكر وآخرون.ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت.

الجصاص (أحمد بن علي الرازي)

٢٩- أحكام القرآن، ت. محمد الصادق قمحاوي، ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت: ١٤٠٥هـ.

الجويني (عبد الملك بن عبد الله)

٣٠- البرهان في أصول الفقه، ت. عبد العظيم محمود الديب، ط. دار الوفاء - المنصورة - القاهرة، ط. الرابعة: ١٤١٨هـ.

الرازي (محمد بن عمر)

٣١- المحصول، ت. جابر فياض العلواني، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، ط. الأولى: ١٤٠٠هـ

الزحيلي (وهبة)

٣٢- آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ط. دار الفكر - دمشق: ١٩٨١م.

الزمخشري (محمود بن عمر)

٣٣- الكشاف، ط. دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الأولى: ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

السبكي (عي بن عبد الكافي)

٣٤- الإبهاج في شرح المنهاج، ت. جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الأولى: ١٤٠٤هـ

السرخسي (محمد بن أحمد)

٣٥- أصول السرخسي، ت. الأفغاني، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٢هـ

٣٦- المبسوط، ط. دار المعرفة - بيروت: ١٤٠٦هـ

الشافعي (محمد بن إدريس)

٣٧- الأم، ط. دار المعرفة - بيروت، ط. الثانية: ١٣٩٣هـ

الشوكاني (محمد بن علي)

٣٨- إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، ت. محمد سعيد البدري، ط. دار الفكر - بيروت، ط. الأولى: ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٣٩- السيل الجرار، ت. محمود إبراهيم زايد، ط. دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الأولى: ١٤٠٥هـ

٤٠- نيل الأوطار، ط. دار الجيل - بيروت: ١٩٧٣م.

الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم بن علي)

٤١- اللمع في أصول الفقه، ط. دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الأولى: ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٤٢- المعونة في الجدل، ت. علي عبد العزيز العميريني، ط. جمعية إحياء التراث الإسلامي - الكويت، ط. الأولى: ١٤٠٧هـ.

الطبري (محمد بن جرير)

٤٣- تاريخ الأمم والملوك، ط. دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الأولى: ١٤٠٧هـ.

٤٤- تفسير الطبري، ط. دار الفكر، بيروت: ١٤٠٥هـ.

العبدري (محمد بن يوسف)

٤٥- التاج والإكليل، ط. دار الفكر - بيروت، ط. الثانية: ١٣٩٨م.

عتر (نور الدين)

٤٦- منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط٢٥,، دمشق: ٢٠٠٥.

عودة (عبد القادر)

٤٧- التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الثانية عشر، ١٤١٣ /١٩٩٣.

الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد)

٤٨- المستصفى في علم الأصول، ت. محمد عبد السلام عبد الشافي، ط. دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الأولى: ١٤١٣هـ

الغالي (كمال)

٤٩- مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، مطبعة الروضة ط. الخامسة، دمشق: ١٩٩١ - ١٩٩٢.

القاضي عبد الجبار

٥٠- متشابه القرآن، ت. عدنان محمد زرزور، ط. مكتبة دار التراث - القاهرة

القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد)

٥١- الجامع لأحكام القرآن، ت. أحمد عبد العليم البردوني، ط. دار الشعب - القاهرة، ط. الثانية: ١٣٧٢هـ.

الكاساني (علاء الدين)

٥٢- بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الثانية: ١٩٨٢م.

المباركفوري (محمد بن عبد الرحمن)

٥٣- تحفة الأحوذي، ط. دار الكتب العلمية - بيروت.

محمد بن عمر

٥٤- التقرير والتحبير، ت. مكتب البحوث والدراسات، ط. دار الفكر - بيروت، ط. الأولى: ١٩٩٦م.

المقدسي (عبد الله بن أحمد بن قدامة)

٥٥- روضة الناظر وجنة المناظر، ت. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، ط. جامعة الإمام محمد بن سعودالإسلامية، ط. الثانية: ١٣٩٩هـ.

٥٦- الكافي في فقه أحمد بن حنبل، ت. زهير الشاويش، ط. المكتب الإسلامي - بيروت، ط. الخامسة: ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٥٧- المغني، ط. دار الفكر - بيروت، ط. الأولى: ١٤٠٥هـ.

النحاس (أبو جعفر)

٥٨- معاني القرآن، ت. محمد علي الصابوني، ط. جامعة أم القرى - مكة المكرمة، ط. الأولى: ١٤٠٩هـ.

النسفي (عبد الله بن أحمد)

٥٩- تفسير النسفي.

النووي (أبو زكريا يحيى بن شرف)

٦٠- شرح النووي على صحيح مسلم، ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت. ط. الثانية: ١٣٩٢هـ.